Emilia Covino

Introduzione
alla
Divina Commedia
e altri scritti su Dante

Centro Studi Gabriele Criscuoli
Napoli

Alla memoria di mia Madre
Clelia Molinari

Ancora uno scritto su Dante? Dopo il tanto che sull'immenso argomento a tutti i livelli si è detto e indagato e discusso?

La domanda non è ingiustificata, e qualcuno potrebbe porsela al comparire di questo volumetto.

Ma c'è da dire che nel grande coro la voce di Emilia Covino ha una sua particolare intonazione che si impone all'ascolto, perché modulata sulla nota di una non comune sensibilità poetica, di un sentimento profondo e di una appassionata partecipazione animata di fede.

Emilia Covino penetra il pensiero, oltrecché lo spirito del Poeta, e lo rende chiarificato e vivo e palpitante a chi legge, non senza qualche nota originale di interprelazione, e non senza accogliere in una chiara visione d'insieme la concezione e la struttura grandiosa del Poema; si pone in ascolto, e coglie la parola ultima, il supremo messaggio che Dante affida al silenzio, allorché attinge il limite dell'ineffabile, che nessuna voce umana può esprimere; percepisce la segreta poesia che si cela pur là dove l'arte si incontra con la razionalità della scienza, e con l'incanto della sua parola, che si fa essa stessa poesia, la fa emergere in piena luce di toccante bellezza.

E questo dare a chi vuole accostarsi al Sommo Poeta un lume che lo aiuti a leggerlo con compenetrazione, con godimento e con vantaggio è dono tale, che merita di essere offerto.

Per cui il Centro Studi Gabriele Criscuoli, avendo avuto la ventura di trarre il manoscritto dal cassetto dove l'autrice nella sua modestia francescana da lontani anni lo aveva relegato, si pregia di presentarlo ai lettori.

…«Nel saggio Introduzione alla D.C. di Emilia Covino v'è impegno-fervore, che spesso balza dalla pagina vivido d'immagini e si delinea con profonda partecipazione umana e sentimentale… »

A. Vallone

PREFAZIONE

Non è la prima volta che Emilia Covino torna a leggere Dante, ma già al divino poema si era ripetutamente accostata a ricercarne con reverente amore il pensiero e la poesia; e ne sono nati vari saggi e meditazioni, oltre questa « Introduzione alla Divina Commedia ». Forse ella pensava con Benedetto Croce che « il più alto e vero modo di onorare Dante è anche il più semplice: leggerlo e rileggerlo, cantarlo e ricantarlo fra noi per la nostra letizia e per il nostro elevamento spirituale ».

Credo pure che la Covino conosca l'intricato « Processo a Dante » tenutosi in Arezzo il 6 aprile 1966, nel quale la figura umana di Dante si proietta con inusitata luminosità, come credo non le sia mancato il ricordo di un'opera di P. Parma: « Ascesi e mistica cattolica nella Divina Commedia », nella quale le tre vie, suggerite dai Maestri di spirito, vita purgativa, illuminativa e unitiva risultano stagliate con tutte quelle prove ed estasi e rapimenti che Giovanni della Croce con la sua esperienza sofferta e goduta delinea, anche attraverso le indicazioni personali della Dottoressa della Chiesa S. Teresa d'Avila.

La Covino ha avuto presente il suo concittadino Francesco De Sanctis, che nella « Storia della Letteratura Italiana » al Cap. « La Commedia » tratta con impareggiabile garbo l'opera « cui han posto mano cielo e terra », e chiude con un dire che sa di profetico: « Il mondo di Dante è un volume non squadernato. Nelle profondità scavano i secoli e vi trovano sempre nuove ispirazioni e nuovi pensieri. Là vive involto ancora e nodoso e pregno di misteri, quel mondo che sottoposto all'analisi, umanizzato e realizzato, si chiama oggi *letteratura moderna* ». Ma è anche — noi aggiungeremmo — esortazione a salire oltre le stelle per dare una ragione *all'aiuola che ci fa tanto feroci.*

La Covino intitola il suo lavoro « Introduzione alla Divina Commedia », forse per quanti già una volta l'abbiano scorsa nella sua interezza, nella « sua essenzialità e nella sua universalità ». La potranno rigustare, dopo averla meglio inquadrata nel tempo e nelle persone, nelle dottrine e nell'espressione stilistica e lessicale, come nel mondo pagano e cristiano, imperiale e papale, terreno insomma, nelle sue inobliabili dimensioni di sofferenza senza conforti, di ascesi che la speranza rinverde e di slanci mistici per i quali Dante annota: « Però salta la penna e non lo scrivo / che l'immaginar nostro a tali pieghe / non che il parlar, è troppo color vivo » (Par. XXIV, 25-27). Ma per quanti — e sono ancora molti — il poema dantesco è tuttora in gran parte ignorato, giacché le nostre scuole appena permettono la lettura di alcuni canti, esso è invito suadente come di chi, dopo aver sudato per ascendere i monti irti e scabrosi, dalla vetta che s'imparadisa d'infinito, sollecita e invoglia con la malìa dello sguardo e la levità carezzevole della parola. Pertanto la Covino fissa la struttura del Poema, Dante che guarda la storia da un mondo che è « fuori di essa ». E « questo incanto che da il passato, scrive Giovanni Capograssi in una sua lettera (Studium Universale, Roma 1958), questo magico trasformarsi in poesia, è proprio il segno che l'anima dell'« uomo non può stare chiusa nel presente, cioè nel tempo: ha bisogno di uscire dal tempo ». Ed ecco quindi « le voci del tempo e le intuizioni del futuro », con una interpretazione del Veglio, con l'intenso assorbimento dei tre temi: Firenze, l'Italia, l'Impero, non senza sottolineare la gente di Chiesa « che al mondo più traligna », realtà ben diversa e lontana dal valore e dalla funzione cui secondo le idee politiche di Dante sarebbero destinati l'Italia, l'Impero e la Chiesa. Monarchia universale? Oggi, scrive la Covino, può sembrare utopia... Ma se si considera il tentativo di una Europa unita col vincolo invisibile e tenace della fede cristiana, non si può non ammettere che i poeti sono anche profeti.

Piace l'analisi del mondo dell'anima nel suo triplice cammino, della storia, di Dante e in Dante, di ciascun uomo il quale deve pur sapere che con la sola sua ragione non può divenir *più uomo,* come scrive e predica l'attuale Pontefice, se non lo soccorre la luce della fede. « L'uomo solo, dice la Covino, può solo tremare e piangere ». Ma chi patrocina l'aiuto a Dante? La Madonna. Emilia Covino commuove quando ammette una trinità di misericordia, di luce e di amore: Maria, Lucia, Beatrice.
E come non fermarsi dinanzi al commento originale delle visioni dantesche che l'arte rende realtà vera e viva? O all'impressione travolgente del viaggio di Ulisse che « va con le sue forze verso la verità » là dove ogni uomo « più oltre non si metta », e la tomba di Ulisse è la culla di Dante? E così nel ricordo del Purgatorio si contempla con gli stessi occhi della Covino « l'infinito del mare e l'altezza immane della montagna; l'infinito e la vetta; i due termini dell'Arte, le due immagini del pensiero, i due richiami di Dio ».

Bisognerebbe aver la penna del caro amico Prof. Fausto Montanari, che fra gli altri suoi scritti di

eccezionale perspicacia si misura anche con la esposizione de « La Divina Commedia » (Univers. Studium Roma 1966): « Vivendo la sua fede nelle immagini poetiche, Dante senza forse rendersene conto analiticamente compiuto, vive la sua personale scoperta della rivelazione evangelica... nessun poeta potrebbe far poesia di una dottrina che gli restasse esteriore », come nessun commentatore, aggiungerei, potrebbe rimanere insensibile dinanzi a una immagine che l'attira e la trascende.

Il Paradiso? Dante nel Paradiso trova lume e pace; e così la storia della sua vita e del suo cuore, scrive la Covino, e forse anche la nostalgia della sua donna, dei suoi figli, in quel canto che chiude il suo divin lavoro, come l'aveva aperto, con la presenza della Madonna.

È interessante l'osservazione che fa il pio filosofo G. Capograssi, esimio cultore di letteratura dell'ultimo Novecento, più toccante e più ricco di genialità del suo comprovinciale Benedetto Croce. « Che altro poteva far Dante che mettere la Madonna in cima al Paradiso? Ma non ha osato, non si è sentito degno di dirle l'« Ave Maria », ma l'ha fatta dire a S. Bernardo. Straordinario questo Dante; era l'uomo che in tutta la Chiesa aveva più speranza e proprio per questo non si sente degno di dire l'« Ave Maria », ma la fa dire a chi ne era degno. Questi Italiani! Le cose più sante le dicono, le capiscono, le sentono solo loro; e poi ricadono nel dormiveglia della loro storia! Sembra che la loro divisa sia: o sublime, o niente! ».

Ringrazio Emilia Covino anche a nome di quanti potranno leggere, sentire e meditare il suo lavoro, « Che Dio parrà nel suo volto gioire » (Par. XXVII/105).

ANTONINO CHIAVERINI

INTRODUZIONE ALLA DIVINA COMMEDIA

Scritta solo con « intelletto d'amore »

LE NOTE ESSENZIALI DEL POEMA

Note essenziali di ciascuna cantica sono l'essenzialità e l'universalità. Per esse ogni cantica, come tutto il poema, si fa compiuta in sé stessa e aperta verso una verità che la trascende e la riassorbe.

Guardiamo l'Inferno; è tutto quello che deve essere: materiale voragine che attesta l'orrore della terra verso la creatura che osò ribellarsi al suo Fattore, e spirituale abisso di dolore e di tenebra; ma incombe pure su di esso, non mai vista e pur palese dietro ogni accento di disperazione, la maestà di Dio.

La montagna del Purgatorio, con le sue sette cornici di penitenza e di speranza, dilaga di balza in balza, per la via segnata dagli angeli, verso la vetta dove c'è il preludio del Paradiso, e porta pure, nella preghiera degli spiriti che soffrono e che attendono, l'eco dell'infinito Amore.

Il Paradiso coglie il tempo e lo immette nell'eterno, coglie la creatura e l'inabissa nel Creatore, abbraccia gli spazi sterminati e li incentra e li trascende nell'« Amor che move il sole e l'altre stelle » (Purg. XXIII - 145).

E le anime? Stanno nel tempo che fu loro e in tutti i tempi; esprimono se stesse e l'umana natura: Francesca e Paolo furono, sono e saranno tutti quanti piegano sotto il peso della carne. Marco Lombardo eterna la libertà dell'uomo, Carlo Martello sigilla con l'impronta dei cieli e col dito di Dio l'individuo e la società. V'è, dunque, nella Commedia un continuo aprirsi di orizzonti, insieme a un costante aderire al reale e all'essenziale. Tale carattere spiega perché lo spirito indaghi da secoli nel poema sacro e induce — se Poesia è Verbo di verità, di bellezza e di elevazione insieme —, ad identificare la Commedia con la Poesia.

LINEE GENERALI DEL COSMO DANTESCO

Fissate nella essenzialità e nella universalità le note fondamentali del Poema, vediamone la struttura.

Convergono nelle sue pagine il mondo della natura e il mondo umano. La natura manifesta nell'ordine che la governa « l'impronta dell'eterno valore », movendosi con le creature che son « prive d'intelletto » a « diversi porti per lo gran mar dell'essere » (Par. I).

Sale « il foco inver la luna », la terra « s'aduna in sé », i cicli rotano nel sempiterno desiderio di Dio, dietro il disegno della Provvidenza « che cotanto assetta » (Par. I). Una sublime rispondenza s'attua fra i cieli e il loro Creatore: quelli si muovono nel desiderio di Lui, ed Egli li fa ministri della Sua stessa Provvidenza, e questo moto d'Amore e questo dono d'Amore intercorrenti fra i cieli e Dio convergono sulla terra. I cieli ne suggellano « la mondana cera » e l'aria ne percuote quella parte, tutta « disciolta nell'aer vivo » (Purg. XXVIII -186) ch'è la montagna del Purgatorio. Così la selva che è sulla cima, feconda coi suoi semi l'aria, onde si generano, — secondo ch'è degna la terra « per sé e per suo ciel » —, (Purg. XXVIII -117) piante e fiori.

Cosicché in ultima analisi potremmo dire che i cieli, esprimendo la gloria di Dio, ne segnino un accento sulla piccola terra, vivificando le sue creature inanimate e suggellando della loro celeste influenza l'Uomo. È vero che quando il Poeta guarda la terra dagli spazi sconfinati sorride « del suo vil sembiante », ma per sé stessa la terra s'inserisce nel cosmo dantesco come la sua maggior cura, e porta in sé i due luoghi che nell'armonia serena di tale cosmo incidono con la loro materiale configurazione il momento, che non passerà mai più, dell'orrore e del terrore per la caduta di Lucifero. I due luoghi sono la voragine dell'Inferno e la montagna del Purgatorio. Al di sopra di quella, Gerusalemme, col Calvario di Cristo, al di sopra di questa, il Paradiso terrestre dove si consumò la colpa di Adamo ma dove pure l'uomo ritorna liberato da ogni scoria per salire a Dio. Senti quasi una sacralità della terra in mezzo all'universo per questi luoghi assunti a testimonianza eterna dei misteri della Fede, e vedi pure materialmente raffigurate in quell'abisso e in quella montagna le due vie che s'avvicendano nella vita umana: la caduta e l'ascesa. Nel centro, nel punto più lontano da Dio, la terra porta confitto Lucifero, principio di ogni male. Guardando questo, ben si scorge la causa prima dei lutti, degli odi, del sangue; il peso infine, di colpe e di miserie che aggrava la terra e si comprende tutta la profonda verità della definizione dantesca: « l'aiuola che ci fa tanto feroci. » (Par. XXII -15), dove noti insieme la leggiadria delle cose, e il travaglio tragico degli uomini che in mezzo

ad esse vivono. Dai cieli, invece, si effonde solo luce ed armonia: quell'armonia delle sfere opinata da Pitagora, che Dante riascolta. Ma la terra, dai « luoghi bui » luciferini, s'apre « con un pertugio tondo » verso la luce: occhio aperto dal male verso il bene; e dalla vetta della montagna più alta, dal Purgatorio, « risuona » con la selva folta: preludio ed eco alla armonia delle sfere. Concorde e discorde, dunque, la terra nel cosmo dantesco, perché porta in sé il male e il dolore accanto alle cose serene, ma per la natura stessa del mondo « che queta il mezzo e tutto l'altro move » è contenuta essa pure, come l'universo intero, nel manto di luce e d'amore che « non circoscritto tutto circoscrive ». Amore e luce: ultima « quidditate » del cosmo ove s'affisa la mente del Poeta.

IL MONDO DELLA STORIA

Dante guarda la storia da un mondo che è fuori di essa, quindi ne coglie eventi e figure non solo in relazione ad un momento determinato ma sub specie aeternitatis. E confluiscono nella sua visione della storia voci pagane e voci bibliche, voci del suo tempo e intuizioni del futuro, fuse in un tutto unitario dalla sua arte e dal suo spirito « cui tutti i tempi son presenti ». Entrando nel poema, queste voci del passato e del presente, assumono una vita nuova che innesta eventi e personaggi dentro una concezione storica universale, per cui questi, dalla vicenda che è loro propria e ch'è già esaurita o transeunte nel tempo, vengono portati a significare, per conferma o per antitesi, un'idea sempre efficiente o una verità sempre attuale o una giustizia sempre operante.

Pensate « ad Alessandro e Dioniso fero » che immersi nel lago di sangue attestano in eterno la sterilità delle opere intessute con la violenza; a Cesare e a Giustiniano che dall'impero loro proprio entrano nell'Impero universale, « baiuli » dell'Aquila; a tutte quelle forze della storia, che restano innanzi al giudizio di Dante con « lettere mozze », perché non possono inserirsi, per gli egoismi e per le angustie del loro operare, dalla storia transeunte nella storia universale: i ghibellini che appropriano l'aquila « a parte », i guelfi che oppongono « i gigli gialli al pubblico segno », i papi che siedono e che tralignano dimenticando nell'avidità del potere temporale lo spirituale « reggimento » della società umana che solo dovrebbe loro stare a cuore, gli imperatori che trascurano Roma, sede inalienabile destinata da Dio all'impero, « distretti per cupidigia delle cose » di Germania. Così la storia umana dal fluire nel tempo sfocia al di là dei tempi, coi suoi caratteri positivi e negativi.

Viene quasi naturale, dopo questa osservazione, l'immagine del Veglio di Creta: la storia fissata nelle sue età. Il profeta Daniele (II-31-33), Plinio (Hist. nat. VIII-66), S. Agostino (De Civ. Dei XV-9), hanno certo fornito a Dante lo spunto, ma la vita e il senso di questa figurazione appartengono a lui solo, e non è senza ragione che egli venga a parlare del Veglio quando si trova innanzi al fiume di sangue che punisce i violenti. La storia umana è tutta fatta di violenze e di sangue, perciò proprio dove gli si para innanzi il sangue e la violenza, Dante leva dalla sua fantasia il Veglio e segna con una solennità biblica il cammino e il travaglio della storia.

Sta il Veglio nell'isola di Creta, dentro un antro del monte Ida. Viene dall'oriente, dove s'iniziò la storia umana e *guarda* Roma, dove questa storia ha la sua meta. È così segnato il cammino dell'umanità, nel pensiero di Dante. Deve andare a Roma, perché, per volere di Dio, è là che sono stati stabiliti e devono tornare a risplendere — se l'umanità vuole salvarsi — « i due soli » del papato e dell'impero che fecero buono il mondo e ancora potranno farlo, se riportati alla purezza della loro origine.

Ci fu un'età aurea nella storia umana, di cui favoleggiarono i Pagani e narra la Bibbia, che il Veglio dantesco indica con la sua testa d'oro. Vennero poi da Adamo ad Abramo « i secoli recenti », (Par. XXXII-76) in cui era bastevole « con l'innocenza per aver salute, solamente la fede dei parenti ». Si compiono così « le prime etadi ». Quindi continua il declinare della storia umana col decrescere della fede e l'aumentare dell'idolatria. Conviene « a l'innocenti penne per circoncidere acquistar virtute » (Par. XXXII-79). E il veglio dantesco, aderendo a questo degradare dell'umano cammino, mostra di puro argento le braccia e il petto ed « è di rame infino a la forcata » (Inf. XIV-108). Ma poi giunge il tempo della Grazia, il tempo di Cristo in cui non basta più ai bambini innocenza e circoncisione; « senza battesimo perfetto di Cristo » restano nel Limbo; non s'apre per loro il Paradiso. Il Veglio esprime questa età della storia, facendosi di ferro nelle gambe fino ai piedi. Poggia di più sul piede destro, ma questo è di terra cotta. Entrano così in questa figurazione della storia le due basi (i due piedi della statua) che sostengono e dovrebbero guidarne l'andare: il papato e l'impero, i « due

reggimenti » che il volere di Dio ha stabilito in Roma, per il bene spirituale e temporale dell'umanità. Compito e cura del Papato dovrebbe essere naturalmente il bene spirituale, ma i papi hanno voluto ingerirsi anche di quanto spetta al potere temporale (l'impero) quasi volendo farsi unica guida degli uomini; troppo peso e troppo ibridismo nel loro potere. Sicché mentre la Chiesa di Roma « cade nel fango e si brutta la soma », la storia procede a passo non diritto ma claudicante, poggiata su di una base che dovrebbe essere tutt'altro, e invece è solo terra. Dice ciò il Veglio il cui « destro piede è terra cotta / e sta in su quel più che in su l'altro eretto» (Inf. XIV-111). E dice pure tutto il dolore che stilla dalla storia umana, se se ne eccettua l'età felice: « Ciascuna parte fuor che l'oro è rotta / d'una fessura che lagrime goccia. » (Inf. XIV-112). Con le membra di ferro si completa dunque la figura del Veglio, cioè si concluderà l'andare della storia, ma il suo dolore rimane vivo; chiuso nelle viscere della terra madre, questo dolore dell'umano cammino goccia, al di là del tempo, dalla storia contemplata sub specie aeternitatis, per esprimerne con le lacrime la sola realtà incancellabile e onnipotente in tutte le età. Queste lacrime fanno i fiumi infernali, sono cioè strumento della pena dei colpevoli: sono l'acqua fangosa degli iracondi, Stige; il sangue bollente che flagella i violenti: Flegetonte; il ghiaccio che raggela i traditori: Cocito. Ma ai fiumi del tormento infernale fa riscontro sulla vetta del Purgatorio il fiumicello sereno e limpidissimo del Lete « dove vanno l'anime a lavarsi quando la colpa pentuta è rimossa »; e le scorie del male tornano nel regno del male, a Belzebù, pel ruscelletto (derivato dal Lete o Lete stesso) che ivi discende. Così si purifica il male dei singoli. Ma il male dell'umanità in toto, il male della storia, resta in eterno a gocciar le sue lacrime. Dunque il travaglio dell'umanità nel tempo — la storia in una parola — è inalienabilmente solcato di dolore; il travaglio dei singoli, nella storia, è sorretto dalla speranza di un lavacro purificatore. Così questa visione della storia, ricolma di potenza e d'armonia, s'allarga fino a farti scorgere la presenza di quel mondo soprannaturale entro cui la storia umana si move e si giustifica; perché, se il Veglio e i fiumi infernali parlano di una umanità inalienabilmente legata al dolore, e il Lete parla dell'uomo che si è fatto libero dal male, dobbiamo dire che questa visione di Dante si mette a foco da una parte entro il biblico « peccato antico », dall'altro entro la Redenzione operata da Cristo: entro, cioè, le due sorgenti del dolore storico dell'umanità e della liberazione dal male che è possibile a ciascun uomo. Ma c'è nella Commedia, oltre questa che potrebbe dirsi la figurazione universale ed eterna della storia, anche la storia contemporanea al Poeta, che egli visse, meditò e soffrì nel tempo che fu suo. S'incentra in Firenze, nell'Italia e nell'Impero.

FIRENZE

I tre temi di Firenze, dell'Italia e dell'Impero restano nel corale immenso del poema con un loro particolare accento. Anzitutto vi senti gli ideali politici di Dante ma vi ritrovi pure, accanto al Poeta, l'uomo che partecipa alla storia del suo tempo non solo col partito ch'è suo (i Guelfi bianchi) e con la passione di parte, ma anche con l'obbiettività pensosa della mente che il più delle volte sa vedere e giudicare, al di sopra della parte, uomini e cose. Pertanto nelle voci storico-politiche del Poema trovi la rampogna, l'invettiva, il sarcasmo, l'odio, specie quando Firenze, e l'Italia, e gli imperatori sono visti nelle loro miserie civili, ma trovi pure il tono pacato e profondo, in qualche momento quasi ieratico; come quando l'Impero appare, nonostante la pochezza in cui è disceso nel tempo contemporaneo al Poeta, nella maestà e nella universalità della sua missione storica. Materia questa così alta che il poeta l'innalza e la chiude nella custodia del simbolo (l'Aquila), mentre trattando della sua città e dell'Italia quasi sempre ricusa l'allegoria ed entra nel vivo dei fatti, soffrendo assai più che meditando la storia ch'egli espone.

Firenze, « la bellissima e famosissima figlia di Roma » (Conv. I-III-3) « pura un tempo ne l'ultimo artista » s'è fatta poi « nido di malizia tanta »; e questa antitesi fra il nobile passato e il vile presente, unita al cruccio e alla nostalgia dell'esule, fa sì che non vi sia nella Commedia accenno a Firenze da cui non traspaia una tensione appassionata dello spirito. La senti nella *fierezza* con cui Farinata rivendica a sé la gloria di averla difesa « a viso aperto »; nello sdegno per le « bestie fiesolane »; nel sarcasmo del « godi, Fiorenza, poiché sé sì grande / che per mare e per terra batti l'ale / e per lo inferno il tuo nome si spande » (Inf. XXVI-1-3); nell'affettuoso chiedere a Cacciaguida: « ditemi de l'asil di San Giovanni, quanto era allora... » (Par. XVI-2-5) nell'accorata speranza che il poema sacro « vinca la crudeltà che fuor lo serra del bell'ovile » (Par. XXV). Le citazioni potrebbero continuare

numerose, ma conviene, una volta rilevato l'animo che il Poeta ebbe verso la sua città, osservare il quadro che di essa ci ha lasciato.

Come l'Impero e come l'Italia, anche Firenze è in grave decadenza. Era stata, ai tempi del trisavolo del Poeta, Cacciaguida, tutta raccolta in pacifico e onesto vivere civile intorno al suo Battistero, non contaminata dalla gente venuta dal contado. Ma nell'età di Dante la cittadinanza non è più pura e la divisione in Bianchi e Neri la dilania fra discordie e lotte intestine, il malcostume ne fa una città di violenti e di ladri. « Superbia, invidia e avarizia sono / le tre faville ch'hanno i cuori acceso. » (Inf. VI-73-74). Causa prima di questi mali la gente di Chiesa « che al mondo più traligna » perché, dimentica della sua divina missione, si oppone all'imperatore e provoca col suo intricarsi nelle cose temporali delle città e dei regni confusioni e disordine. Così Firenze è senza pace; in un continuo mutar di membra e in una dissennatezza politica ch'hanno frustrato forse per sempre « valore e cortesia ». E Dante lo grida alla sua città: « La gente nova e i subiti guadagni / orgoglio e dismisura han generato, / Fiorenza, in te sì che tu già ten piagni » (Inf. XVI-73-75).

Ma fra tutti quei mutamenti di leggi e di costumi, troppo rapidi e di troppo breve entità perché possano essere voce al di là della storia cittadina, ce n'è uno che rimane e che lo spirito annota e deprecherà in tutti i tempi: quello avvenuto fra l'ottobre e il novembre del 1301, per cui Dante non potè più tornare in patria; come le lotte dei Guelfi Bianchi e Neri hanno ancora vita ed eco, perché in mezzo ad esse, acceso dalla passione di parte, fu Dante. Come lo senti uomo del suo partito nel dialogo con Farinata! Questi s'erge dalla tomba infocata « com'avesse l'inferno in gran dispitto » (Inf. X-36), fermo ed alto nella sua passione di parte, ma anche Dante è tale (De Sanctis) e orgogliosamente contrappone alle due cacciate dei Guelfi (1248-1260) ricordate dal Ghibellino, il loro ritorno in Firenze « l'una e l'altra fiata» (1251-1266). Fierissimo contro i nuovi nemici, lo senti annunciare, con una soddisfazione che trapela sotto le parole, la morte del capo della parte Nera, Corso Donati, « a coda d'una bestia tratto / inver la valle ove mai non si scolpa. » (Purg. XXIV-83). Né perdona a Bonifacio VIII, che ritiene essere stato la causa prima del suo esilio. Lo consegna ai posteri come «principe dei nuovi Farisei» (Inf. XXVII-95), lo bolla con un accento quasi di maledizione: « il gran prete a cui mal prenda! » (Inf. XXVII-70), lo destina per l'eternità alla bolgia dei simoniaci. Tali le passioni, gli sdegni, gli odi dell'uomo e del cittadino. Mescolati come sono all'immensa sua poesia che abbraccia e scruta cielo e terra, quasi valgono a riportare in mezzo a noi, coi segni della nostra umanità il Poeta che « cantando varca ». Ma c'è pure, in quasi tutti gli accenni alle lotte che dilaniano Firenze, il suo esilio. Si potrebbe anzi dire che Dante rivive nella Commedia gli eventi cui prese parte, — prima di persona, poi solo con lo spirito, quando per l'insipienza dei suoi compagni di parte si staccò da loro —, rivive, dicevo, gli eventi non solo nel « furore civile » che li matura e li contrassegna, ma anche nel peso di dolori e di amarezze che da quelli è venuto alla sua vita; sicché in questi squarci danteschi della storia di Firenze, al fremito delle lotte civili fa riscontro l'esilio del Poeta, e mentre quelle si stagliano in immagini e in espressioni aspre e violente, questo si manifesta nella gravità solenne e nel velame della profezia. Ecco, ad esempio, la lotta del 1300 fra Bianchi e Neri: « dopo lunga tencione / verranno al sangue, e la parte selvaggia / caccerà l'altra con molta offensione. » (Inf. VI-65-66). C'è tutta la durezza e la rovina della guerra civile. Ma quando, mutate le sorti, per il sormontare della parte dei Neri l'altra è tenuta « sotto gravi pesi » (Inf. VI-70) sottentra il dolore e l'onta; senti « i gravi pesi » premere non tanto sulla « parte offensa » ma su Dante. E la battaglia sovra Campo Piceno! Quasi omerica nell'immagine di Marte che trae dalla Val di Magra Moroello Malaspina « di torbidi nuvoli involuto » (Inf. XXIV-146). E la tempesta « impetuosa e agra » (ib. 147), la mischia, le nere nubi di combattenti spezzate! Poi, da tutto questo, lo strale del dolore che punge il Poeta: « ogni Bianco ne sarà feruto! » (ib. 150).

Ma se in relazione agli avvenimenti storici il poeta soffre l'esilio, in relazione ai suoi concittadini e ai suoi compagni di parte, lo disdegna. Gli è che quando lo pensa di fronte agli eventi storici, può sentirlo come la propria sventura nelle sventure della sua città, ma se lo considera raffrontando se stesso « con l'ingrato popolo maligno » (Inf. XV-61), se stesso con « la compagnia malvagia e scempia » (Par. XVII-62), non può tacere, allora, la consapevolezza della propria coscienza « dignitosa e netta », eppure incompresa e offesa, né il duro, sprezzante giudizio verso i responsabili della sua sventura. Ed eccolo quindi staccarsi dagli uomini della sua città e di sua parte, esprimere

apertamente la distanza che lo separa da quelli fattisi a lui nemici « per il suo ben fare », « ed è ragion, che tra li lazzi sorbi / si disconvien fruttare al dolce fico » (Inf. XV-65-66). Se li vede tutti contro come bestie che hanno fame di divorarlo, ma « lungi fia dal becco l'erba » (ib. 72). E quando della bestialità loro avrà dato prova l'infelice tentativo della lastra di rientrare a Firenze (1304) sarà bello, per Dante, aver fatto « parte per sé stesso ». Glie lo dice Cacciaguida, il suo bisavolo, e questo giudizio, pronunciato nella luce e nella verità del Paradiso, quasi bilancia l'amarezza e l'umiliazione dell'esilio e suggella la realtà storica delle lotte civili e la realtà umana dell'esilio di Dante: la prima, misera espressione di interessi e di odi di partiti, incapaci di comporsi e di operare per il vero bene di Firenze; l'altra, ingiusta condanna che schiaccia coloro che l'hanno inflitta e innalza il Poeta che la subisce.

Fin qui l'esilio visto in mezzo agli avvenimenti e agli uomini del tempo. Ma vi sono momenti in cui gli episodi e gli uomini restano lontano. C'è il Poeta, solo con la tragedia del suo esilio; così solo, così persuaso che nessuna eco può venire dal mondo al suo spirito, che si cela col suo dolore dietro altre figure. Ma dice di sé, quando rileva di Romeo di Villanova « il cor ch'egli ebbe, / mendicando sua vita a frusto a frusto » (Par. VI-141). Dice di sé, quando accenna a Provenzano Salvani che « si condusse a tremar per ogni vena » (Pur. XI-138). Ma non si svela. Chiuso nella dignità e nella forza del suo soffrire. Tuttavia spera: « Se mai continga... » (Par. XXV). Ma mai non tornerà in Firenze. Eppure fa bene notare come il dolore senza echi dell'Esule si sia temperato nella certezza di una vita ben più duratura che « il punir di lor perfidie »; e fa anche bene pensare come dalle fazioni, dal sangue e dagli odi che improntarono la storia della Firenze di Dante, sia nato, quasi a riscatto, quasi a testimoniare che sorge sempre la luce, anche quando agli uomini del momento non appare, sia nato, dicevo, quell'esilio che maturò la Commedia. E se questo è il frutto maturato per lo spirito umano, vi è pure, in quella storia, una verità che resta valida per la vita politica e sociale di tutti i tempi. Dante la coglie, a ragione delle sciagure della sua patria e ad ammonimento delle età future: « sempre la confusion delle persone / principio fu del mal della cittade » (Par. XVI-67-68).

L'ITALIA

Come Firenze, l'Italia l'Impero e la Chiesa compaiono in una realtà storica ben diversa e lontana dal valore e dalla funzione cui, secondo le idee politiche di Dante, sarebbero destinati. Alla guerra civile che infesta Firenze fa riscontro quella che infesta l'Italia: guerra di città contro città e fra quelli « ch'un muro ed una fossa serra ». « La Marca Trevigiana può dirsi abbia non abitanti ma una turba senza nome, che per esser battuta non si pente ». I Padovani arrossano di sangue le acque del Bacchiglione, e Treviso, — lontani ormai i tempi del buon Gherardo — subisce la tracotanza di un Riccardo da Camino. « Per mostrarsi di parte » l'empio pastore di Feltre fa scorrere il sangue ferrarese in sì gran copia che sarebbe « stanco ch'il pesasse ad oncia ad oncia » (Par. IX-). A sua volta la Lombardia, dove un tempo « solca valore e cortesia trovarsi » (Purg. XVI-116) è fatta così colma del male civile « ch'or può securamente indi passarsi / per qualunque lasciasse per vergogna / di ragionar coi buoni o d'appressarsi » (Purg. XVI-118-120). Le fa riscontro la Romagna piena « di venenosi sterpi sì che tardi / per coltivare ornai verrebbe meno » (Purg. XIV-96). Anche qui il ricordo dell'onesto passato resta come una rampogna e un dolore contro la viltà del presente: « Quando in Bologna un Fabbro ti rallignа? Quando in Faenza un Bernardin di Fosco, verga gentil di picciola gramigna? » (Purg. XIV-100-103). Ma dove questa storia d'Italia è segnata con l'accento più terribile, e più freme di sdegno, d'angoscia e di sconforto è nel quadro della situazione politica della valle dell'Arno: « La maledetta e sventurata fossa » (Pur. XXV-51). Qui c'è di peggio che la turba senza nome della Marca trevigiana: ci sono degli imbestiati che non conviene nemmeno chiamare uomini: porci, lupi, volpi. » (Purg. XIV). E a sterminare i lupi fiorentini ecco la figura ferina di Fulcieri dei Calboli, servo della parte Nera che « sanguinoso esce de la trista selva [Firenze]; / lasciala tal, che di qui a mille anni / ne lo stato primaio non si rinselva. » (Purg. XIV-64-67). Senti, in queste terzine, il peso dei secoli che cade su tanta abbiezione e tanta strage, dilatandone l'orrore e il dolore. Quasi diresti che li stabilizzi nel tempo senza scampo. E trovi, in tutta questa tragica storia d'Italia, fatta di vita e d'immagini, accesa sempre da accenti di sdegno e di passione, l'anima di Dante, che ne vive e ne soffre tutto il travaglio. Come Guido del Duca a lui, Egli ti ripete: « Non ti meravigliar s'io piango... » (Purg. XIV-103).

L'IMPERO

Ma a Dante non basta esprimere la storia di Firenze e della Patria come un grande quadro di figure e di fatti entro cui *vive* e soffre la sua coscienza di uomo e di cittadino. Egli guarda alle cause di tale sanguinosa anarchia. E le scorge e le deplora nella decadenza dell'Impero e del Papato. Come accenna nella Commedia, e spiega ampiamente nel Convivio e nel De Monarchia, entrambe queste istituzioni sono le guide insostituibili e inalienabili poste da Dio per guidare l'umanità nel cammino spirituale e temporale, con poteri distinti e concordi. Già Roma, col suo impero universale, aveva posto la terra in « ottima disposizione » (Conv. IV-4 segg.) per la venuta di Cristo. C'era dunque già stata, nell'affermarsi e nello svilupparsi della città, un disegno preordinato « per divine operazioni » (Conv. IV-V; 10), che non solo sede dell'impero essa doveva essere, ma fu anche stabilita per « lo loco santo / u'siede il successor del maggior Piero » (Inf. II-24). Roma dunque, che aveva fatto prima buono il mondo (Purg. XVI) ordinandolo sotto la guida dell'Imperatore, l'avrebbe dovuto poi guidare anche per la strada di Dio, quando, accanto al sole dell'imperatore Iddio mise il sole del Papato. Ma l'imperatore ha disertato Roma; della tragica condizione d'Italia, scolpita nei versi del Poeta più non si cura. Un'ombra greve d'incuria e di viltà s'addensa sull'uno dei due soli: l'Impero, che avrebbe dovuto reggere in ordinato viver civile « il suo giardino » (l'Italia) « lo lascia invece diserto ». Così le città d'Italia « tutte piene son di tiranni » (Purg. VI-124). E Roma vedova e sola, dì e notte chiama: « Cesare mio, perché non m'accompagne? » (ib. 113-114). Roma vedova e sola!: È una universalità posta in oblio, una missione rinnegata, una funzione e un valore che nello scorrere della storia avrebbero dovuto rimanere con la stabilità delle cose segnate dal dito di Dio e che invece son posti in non cale. Da questo gli odi, le stragi, le violenze, i tradimenti, i mutamenti continui di membra e di costumi. Mancando il potere e l'autorità universale dell'Imperatore « un Marcel diventa ogni villan che parteggiando viene » (ib. 126) e l'Italia resta « serva nave senza nocchiero in gran tempesta ». Ma non solo l'Italia si sfascia. Senza ordine, senza armonia, senza regola restano pure pressocché tutti i regni d'Europa. Il Poeta tutti li vaglia e li sferza nella loro insufficienza e nelle loro colpe. « Lo Scotto e l'Inghilese folle »; « la lussuria e '1 viver molle di quel di Spagna e di quel di Boemme »; « l'avarizia e la viltate di quei che guarda l'isola del foco ». E così i regni di Portogallo e di Norvegia e d'Ungheria (Par. XIX).

Tanta pochezza e miseria di regnanti Dante vede segnata nel libro eterno di Dio, manifestata dalla voce dell'Aquila, « l'uccel di Dio », che si forma e s'illumina nel cielo di Giove con le anime dei principi giusti. In tal modo il Poeta, mentre da un lato ti fa vedere una storia in piena decadenza, coi regni in dissoluzione, con l'Impero impari al suo compito, dall'altro ti mostra l'Impero immortale, nel Paradiso, che attraverso il « sacrosanto segno » dell'Aquila condanna gl'imperatori degeneri e al contempo ammonisce il cammino della storia: « Diligite iustitiam qui iudicatis terram ». Sulla lettera M restano disposte le anime dei giusti come a incidere nei cieli il segno della Monarchia universale, sola reggitrice e regolatrice della vita temporale; solo rimedio ai mali del mondo: sola realizzatrice del disegno di Dio per il benessere terreno dell'umanità.

IL PAPATO

Dante che sa « quanta virtù ha fatto degno di reverenza » (Par. VI) nelle età trascorse il sacrosanto segno dell'Aquila e ne constata la decadenza nel suo tempo, vede, come abbiamo detto, che gl'imperatori incuranti o insufficienti alla loro missione universale ne sono la causa, ma che v'è pure un altro motivo, concomitante al primo; ed è la corruzione della Chiesa, dimentica, per la cupidigia del potere temporale, della sua divina missione. S'è intromessa, la Chiesa, in quel che non le spettava; trascurando la vita spirituale dell'umanità, ha voluto dominare — regno fra i regni della terra —, intralciando e danneggiando l'autorità imperiale che sola doveva esser guida per il benessere temporale degli uomini. « È giunta la spada / col pasturale e l'un e l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada » (Purg. XVI-109-112). Ed ecco quindi la confusione, si potrebbe dire l'anarchia dell'umana famiglia senza più guida vera né per il cammino sulla terra né per l'anelito verso il cielo. Tenebra e male sul mondo: l'un sole ha spento l'altro. Come « lupi rapaci » quelli che dovrebbero essere i pastori deviano e danneggiano il gregge, presenti, per la sete di dominio, nelle fazioni cittadine e nelle lotte degli stati. Li vedi in Firenze, nelle lotte fra Bianchi e Neri, fautori di

quest'ultimi che rientrano nella città « con la forza di tal che testé piaggia » (Bonifacio Vili) (Inf. VI-69). Li vedi, fautori della discordia e della confusione della vita civile d'Italia nella rampogna dolorosa: « Ahi gente, che dovresti esser devota / e lasciar seder Cesare in la sella / se bene intendi ciò che Dio ti nota, / guarda com'esta fiera è fatta fella / per non esser sorretta dagli sproni / poi che ponesti mano alla predella! » (Purg. VI-21-26). Li vedi infine « puttaneggiar coi regi » (Inf. IX-108) farsi fautori nel « malo esempio » di quella universale corruzione che vizia il raggio della giustizia in terra « calcando i buoni e sollevando i pravi » (Inf. XIX-104). Non suggerisce più nulla la santità eroica né l'altissimo pensiero della Chiesa primitiva: si compra e si vende dentro al « tempio che si murò di segni e di martiri » (Par. XVIII-123); l'Evangelo e i dottor magni / son derelitti e solo ai Decretali / si studia sì che pare ai lor vivagni » (Par. IX-133-135). Anche la Terra Santa « poco tocca al Papa la memoria » (Par. IX-127). Egli imborsa l'avere, pensa ai fiorini. Una terribilità dantesca permea questa visione della decadenza della Chiesa, condannandola; una terribilità che genera le invettive più sdegnose e insieme più dolorose della Commedia. Sotto la loro sferza « springa con ambo le piote » (Inf. XIX) il papa imborsato nella terza bolgia. Che potenza dileggiatrice e punitrice in tal quadro! Gridano le anime del Paradiso, alla sferzante rampogna di San Pier Damiani e trascolorano in uno sdegno non meno santo dell'amore, quando San Pietro bolla papa Bonifacio: Quelli « che usurpa in terra il loco mio » (Par. XXVII-22). Ma, — ed è questo uno dei tratti più nobili dell'anima di Dante — lo sdegno doloroso contro gl'indegni pastori della Chiesa non cancella mai il rispetto del credente per l'istituzione. Così il disprezzo per Bonifacio Vili, usurpatore — a suo giudizio — della cattedra di S. Pietro, simoniaco autore del suo esilio e della cacciata dei Bianchi da Firenze, non impedisce che il Poeta deplori l'onta subita dal Pontefice allorché fu preso prigioniero dagli inviati di Filippo il Bello. Dinanzi a simili gesta, il nemico personale scompare. Resta il Vicario di Cristo. L'offesa fatta a lui è come fatta a Cristo stesso. « Veggio in Alagna entrar lo Fiordaliso / e nel Vicario suo Cristo esser catto. / Veggiolo un'altra volta esser deriso; / veggio rinnovellar l'aceto e il fele, / e tra vivi ladron esser anciso » (Purg. XX-86-90). Attraverso la deplorazione di questo miserevole episodio della storia, Dante afferma l'intangibilità del Vicario di Cristo. Come pone nel ciclo il segno dell'Aquila, per significare che al di sopra delle colpe e dei vizi dei regnanti resta « degno di reverenza » l'Impero, così sentendo rinnovellarsi la passione di Cristo nell'oltraggio fatto al Suo Vicario, implicitamente rivendica la presenza incancellabile di una divina investitura, anche nei più meschini e inadeguati membri della Chiesa. E per questo crisma la solleva, nel suo cuore di credente, dal fango in cui la vede caduta.

Dante conclude così quella che vorrei dire l'ascesa del suo mondo storico: ha sprigionato l'Impero dalla parte, in una realtà immortale; ha sprigionato la Chiesa dal terrestre, in una realtà sovrumana. Ed egli stesso, pur immerso nel terrestre, con la sua passione di parte, coi suoi rancori, con le sue collere, egli stesso se ne distacca a un certo punto, per contemplare questa realtà storica così travagliata e così oscura dall'alto del suo spirito e della sua fede dove « tutti i tempi son presenti ». Là trova e coglie la *certezza* che si ricomporrà nell'ordine e nella pace la vita dell'Impero e della Chiesa. Verrà il Veltro liberatore e ricaccerà nell'Inferno la lupa insaziata e insaziabile. « Vaticano e l'altre parti elette / di Roma che son state cimitero / a la milizia che Pietro seguette, / tosto libere fien de l'adultero » (Par. IX-132-142). Questa sicura attesa del Veltro circola come linfa vivificatrice per tutta la Commedia, tracciando un chiarore d'alba imminente nello sfondo della fosca realtà storica.

Così dal suo mondo fuori del tempo, Dante non solo bandisce la verità ma annuncia la salvezza. Poeta e Vate, Egli sente che la storia umana, come gli individui, ha, pur nei suoi errori e nelle sue colpe, un valore eterno. Iddio non la lascia vanificarsi in una sanguinosa anarchia. La riporta, Egli stesso, nei cardini che le ha dato per base e per guida. Perciò « non sarà tutto tempo senza reda / l'aquila che lasciò le penne al carro / perché divenne mostro e poscia preda; / ch'io veggio certamente e però il narro, / a darne tempo già stelle propinque / secure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro / nel quale un cinquecento diece e cinque, / messo da Dio, anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque (Purg. XXXIII-40-45).

In definitiva, c'è in Dante la visione di tutte le età umane (Veglio); del cammino degli uomini per le due strade « del mondo e di Dio », dietro le due guide universali del Papato e dell'Impero; la visione dell'età a lui contemporanea, con le sue lotte, le sue tragedie, i suoi traviamenti. C'è infine la certezza

di un mondo soprastorico, nel quale il giudizio di Dio vaglia il mondo della storia, e, poiché questo vacilla, prepara il suo restauratore.

Passato, presente e avvenire confluiscono, dunque, nel mondo storico della Commedia e si fondono in essa, per l'altezza e il fervore del pensiero e per la potenza delle immagini che li contrassegnano, in unità e in poesia.

IL MONDO DELL'ANIMA

Fuso col mondo della storia fino a formare con esso un tutto organico, sta nella Commedia il mondo dell'anima. Spettatore e attore nel primo, Dante è pure attore e spettatore nel secondo. Li contempla e li rivive in sé tutti e due, ponendosi oltre la vita, in un mondo dove l'umanità e l'uomo presentano quel ch'è in essi transeunte solo come dimostrazione e affermazione del sostanziale, da essi riconosciuto e riascoltato fuori del tempo. E allo stesso modo che osserva nel Poema la deviazione della storia e addita la via del suo diritto cammino, il Poeta traccia la « via non vera » da lui stesso e da ogni uomo intrapresa prima di condursi al Sommo Bene. Questo triplice cammino: della storia, di Dante e, in Dante, di ciascun uomo è tutta la Commedia. Un cammino, — diciamo con Dante « un viaggio » — compiuto dall'umanità e dall'uomo nella loro interezza; quindi vi rientra e tutta la storia — come abbiamo già visto — e, accanto alla storia tutto l'uomo: con la carne e con lo spirito, col pensiero e col sentimento, col bene e còl male, con l'errore e con la verità, con la colpa e con la redenzione. C'è dunque, nella Commedia, l'universo umano, immerso nel cosmo della terra e dei cieli, e c'è quindi anche tutta la scienza, per cui astronomia e fisica, metafisica e teologia, etica e politica disseminano i loro veri e i loro problemi in questa poesia che come un mare di pensiero e di luce avvolge il tutto. Scaturisce da questa immensità, come logica conseguenza, la necessità dell'allegoria. I simboli servono per poter abbracciare una pluralità di concetti entro una sola espressione. Per questa ragione profonda che la giustifica nel poema, l'allegoria è una sovrastruttura che ne allarga l'orizzonte. Ma qualche volta prende la mano al Poeta e sopraffà la poesia. Spesso ha preso la mano anche ai commentatori, i quali, sotto la preoccupazione di scoprire « il velame » hanno dimenticato la poesia che avevano innanzi, nel reale contenuto dei versi, e se ne sono andati per un mondo astratto, alla scoperta di significati occulti dove la poesia vera non c'è più. Senza dire, poi, che l'eccessiva sottigliezza d'indagini, anche quando non forza il pensiero del Poeta, non porta mai a certezze, ma solo a congetture. Per cui, pur riconoscendo la vitalità dell'allegoria nell'economia generale del Poema, in quanto strumento necessario e potente di cui Dante s'è valso per esprimere, in tutta la complessità che gli è propria il suo pensiero, occorre sempre attingere sotto di quella il reale. Il mondo dell'arte dantesca è soprattutto qui: nel reale penetrato fino all'intus, nei motivi più profondi di verità e di poesia. Tenendo soprattutto presente questa poesia, entriamo nel mondo dell'anima.

***

« Nel mezzo del cammin di nostra vita... ». Al culmine della vita, nella piena maturità dell'anima e del corpo, Dante si smarrisce in una selva (disordine morale e politico — antico errore) « Io non so ben ridir com'io v'entrai ». Si trova nella selva e non sa come, quasi che la diritta via sia scomparsa senza che egli se ne sia avveduto. S'annuncia così il male quale in fondo è: un mistero e una tragedia. E il tempo passato nella selva è veramente la notte dell'anima, senza luce e senza orizzonti, poiché solo quando è giunto a pié d'un colle, il Poeta guarda in alto. Da rilevare la solitudine: c'è la selva che uccide l'uomo (« non lasciò giammai persona viva »), e l'uomo è solo. Nessuna voce intorno a lui. Guarda il sole, vorrebbe salire verso il colle (la vita virtuosa e felice), rincuorato dalla chiarità mattinale e dalle cose belle. Ma ecco « una lonza leggera e presta molto » (l'incontinenza); « la vista che m'apparve d'un leone » (la violenza) e d'una lupa « che di tutte brame sembrava carca ne la sua magrezza » (la cupidigia). La loro presenza s'innesta nel quadro mattinale del colle luminoso, a significare ancora le forze oscure del male che fanno guerra a l'uomo; e l'uomo che pur guardava il sole e cercava di salire, perde « la speranza dell'altezza » e « ruina in basso loco ». È il suo fato: tenebra e dolore da un'alba di luce e di speranza. E quando innanzi agli occhi del Poeta « si fu offerto », — e c'è nel verbo un'affettuosa volontà di dedizione — « chi per lungo silenzio parca fioco »: Virgilio, la ragione si svela a poco a poco all'anima ch'era come assonnata dal male. « Non uom... uomo già fui — Li parenti miei furon lombardi... Nacqui sub Julio —. Poeta fui... Cantai di quel giusto figliuol d'Anchise — (Inf. I). E la sua prima domanda allo smarrito: « Ma tu perché ritorni a

tanta noia? Perché non sali il dilettoso colle / ch'è principio e cagion di tutta gioia? » (ib. 76-78). Sei fatta per salire, anima umana! E Dante piange. (Il verso s'incentra tutto, anche nell'accento, in quel pianto: « rispose, poi che lagrimar mi vide »). Forse è in questo pianto di Dante la nota culminante di quella tragedia umana che è il primo canto della Commedia: l'uomo solo, sospinto verso la tenebra. La ragione innanzi a lui che gli addita l'ascesa e la luce. E non è nulla! Egli non può, non può salire. Può solo tremare e piangere. Ecco l'uomo.

La lupa, con gli altri animali « a cui s'ammoglia » non lascia « passar per la sua via » anzi uccide, finché non verrà il Veltro, l'Imperatore che riporterà ordine e pace sulla terra. Ma al presente —, deserta di guida e di sostegno la vita civile —, non resta all'uomo, per sua salvezza, che la via interiore. Ritrovare la propria anima, con l'accettazione ferma e forte della « guerra del cammino e della pietade » (Inf. II-5).

Per questo il primo, toccante accento prima di iniziare l'aspro cammino, è un addio alla luce e alla pace. « Lo giorno se n'andava e l'aer bruno / toglieva gli animai che sono in terra / da le fatiche loro ed io sol uno / m'apparecchiava a sostener la guerra / sì del cammino e sì della pietade / che ritrarrà la mente che non erra. / (Inf. II-1-6). S'inabissa l'anima nel buio del male. Vede così l'impenitenza che danna senza scampo (Inferno) e poi il pentimento che purifica e salva (Purgatorio). Fin a questo punto la ragione la sostiene e l'illumina. Ma ormai, fatta « pura e disposta a salire alle stelle » (Purg. XXIII-145) dopo il viaggio per il mondo del dolore disperato e del dolore sereno, l'anima sale al regno della beatitudine che trasumana e acqueta nell'eterno gaudio (Paradiso). E a questo solo Virgilio — la ragione — non basta più. Ci vorrà « l'anima più degna » (Inf. 1-171): Beatrice. Era stata, nella sua vita terrena, l'Amore di Dante. Passando nell'ultima cantica da donna a idea, Beatrice diviene la Verità rivelata (o la teologia) ma l'umano e il divino quasi sempre si contemperano in lei, sì da farne sempre una creatura, sia pur « alta più che creatura ». Il viaggio di Dante si compie, dunque, attingendo con la visione di Dio nell'Empireo la perfetta gioia e il Vero: ultima Thule e supremo fine dell'anima umana che dalla mente del Poeta esprime con unitario accento la sua multiforme vita. Dante sa la singolare grandezza di un tal tema. « Io sol uno ». Ma sente pure di essere uomo, con la fragilità nostra umana, viva e trepidante dentro la sua sovrumana mente. E forse nessun'altro momento del Poema lo mostra a noi così compiutamente, ce lo addita fratello e sovrano come il contrapporsi di questa sua voce: « Ed io sol uno / m'apparecchiava a sostener la guerra / sì del cammino e sì della pietade » / che ritrarrà la mente che non erra » (Inf. 11-4-6) con l'altra: « Perché se del venire io m'abbandono / temo che la venuta non sia folle » (Inf. 11-34-35). Ma Virgilio lo scioglie da un tal timore. Dante andrà nel mondo dei morti, come già vi andò « di Silvio lo parente » e il « Vas d'elezione ». Come il primo, che portò l'Aquila in Roma « seguendo il corso del ciel », e il secondo che vi portò la Croce, egli riporterà l'una e l'altra col suo « grido » (Par. XVII-133), nelle coscienze colpevoli e dimentiche. Annuncerà alle genti quella restaurazione della Chiesa e dell'Impero che sola le trarrà dal disordine e dal male alla salvezza.

* * *

Di tutta l'azione del Poema il cielo è il punto di partenza e d'arrivo.Come la Bibbia annuncia la Donna apportatrice di misericordia, così la Commedia di Dante. Compendia in una terzina il dramma umano: l'anima smarrita e impedita nel suo cammino, e la sentenza inamovibile di Dio contro di essa. Ma c'è Maria « Donna è gentil nel ciel / che si compiange / di questo impedimento ov'io ti mando / sì che duro giudicio lassù frange » (Inf. 11-94-96). La sua misericordia è la forza che piega Dio e salva l'uomo. Senza l'intervento di Maria, dunque, sarebbe mancato a Dante il soccorso nella selva, non sarebbe stato possibile il suo viaggio. Sarebbe rimasta la selva, la tenebra, la morte: una storia dell'uomo tutta negativa. Ma per Maria, nella selva, s'apre la via di salvazione. È lei la forza costruttiva che muove, sviluppa e conclude il viaggio di Dante. Ma Ella sta come un sostegno segreto e silenzioso nella via che dalla « morta gente » arriva a « riveder le stelle »; non mai nell'Inferno è nominato il suo santo Nome. Il Poeta solo ne rivela la potenza salvatrice che opera dall'alto: « Donna è gentil nel ciel... ». Ma questo è il tutto della potenza e della misericordia di Maria, come in fondo è il tutto in cui si racchiude l'umana salute e l'amore di Dio per gli uomini. Chiamata da Maria, Lucia e quindi Beatrice operano con Lei alla salvezza del Poeta: Lucia (la divina giustizia, o, secondo altri la poesia illuminante) movendo Beatrice, Beatrice scendendo dall'Empireo all'Inferno, per dare a Dante

l'aiuto di Virgilio. Una trinità di misericordia e d'amore.

Beatrice porta nell'Inferno tutta la divina umanità del suo amore (si passi l'apparente bisticcio); piange (« li prieghi suoi piangendo furon pòrti ») teme, prega, spera di essere consolata. Intangibile nella purezza della sua anima (« Fiamma d'esto incendio non m'assale ») ella ha lasciato il Paradiso di cui la punge la nostalgia (« Vegno di loco ove tornar desio ») dietro la potenza dell'Amore: « Amor mi mosse che mi fa parlare » (Inf. II). Insieme con Maria, dunque, Beatrice move il cammino di Dante ma come Maria resta nell'inferno un sostegno segreto e silenzioso. Non mai — eccettuato il momento in cui appare a Virgilio, comparirà nell'Inferno. Resta, al pari della misericordia, come la forza che « fa andare » ma non si vede. C'è il male e la tenebra che « sorprise l'occhio di nebbia » (Purg. I), ci sono le « false immagini di Bene » (Purg. XXX) che impediscono di manifestarsi al volto vero dell'Amore. Ma Dante alle parole di Virgilio che glie lo hanno richiamato, ne ha risentito in cuore la bellezza e la potenza e drizza la sua « virtute stanca ». Egli che sulla vetta del Purgatorio, alla presenza reale di Beatrice, risentirà l'antico Amore tremando in ogni goccia del suo sangue, ora ch'è nella morte « che il combatte », è sopraffatto dalla dolcezza di questa voce d'Amore che da Lui lontana, da Lui non intesa, è pur presente a sollevarlo e a salvarlo. E trova in sé una voce per esprimere non tanto la sua dura battaglia e la sua rinnovata forza, quanto per fermare in un'immagine la dolcezza di questo miracolo d'Amore per cui egli riprende vigore e coraggio: « Quali i fioretti dal notturno gelo / chinati e chiusi, poi che '1 sol l'imbianca, / si drizzan tutti aperti in loro stelo / tal mi fec'io di mia virtute stanca » (Inf. 11-127-129). E ristabilisce nel suo spirito la fermezza della volontà. Vuole quel che Virgilio — la ragione — vuole, ed entra con lui « duca, signore e maestro » per lo cammino « alto e silvestre ».

L'INFERNO

La configurazione dell'inferno, la sua ubicazione, la sua struttura lo manifestano di per sé come il regno del male e del disperato dolore. È un'immane voragine; l'ha formata l'orrore della terra in fuga dinanzi a Lucifero precipitato dal cielo. Ha sopra di sé Gerusalemme, il luogo del Calvario di Cristo, e s'appunta verso il centro della terra, dove è confitto Lucifero per l'eternità. È dunque il regno del male posto dove si svuotò la terra, come non potesse farsi altro che il vuoto là dove s'affissò il male. E nella voragine, le anime svuotate della vita. Un mondo vanificato, dunque, nella materia e negli spiriti, che s'apre sotto il luogo ove fu il Calvario del Cristo, e allontanandosi da Lui, sommo Bene e somma Speranza converge e s'incentra nel perverso che è tutto il Male. Non v'è, quindi, e non può esservi altro che tenebra, disperazione e morte. Tutte le lordure e tutte le colpe sono contenute in questo spazio fuori del tempo: tormentate e condannate da una giustizia che non bada più ai caratteri e alle note accessorie che facevano sulla terra distanti o diversi i peccatori. Qui — e la considerazione vale non solo per l'Inferno ma per tutte e tre le cantiche — sono solo le anime, tutte eguali innanzi al giudizio di Dio; anime che vengono in diversi momenti dal mare del tempo, ma una volta immerse nell'oceano dell'eterno cancellano le varie età dell'essere, senza mutamenti e senza distinzioni. Così si trovano nelle tombe arroventate Federico II imperatore e Ottaviano degli Ubaldini, cardinale; Farinata, capo partito e Cavalcante ch'è tutto sé stesso nel suo essere padre: E bollono nel lago di sangue i re Dioniso e Attila e Pirro, e *i* ladroni di strade: Rinier Corneto e Rinier pazzo. Vanno dilaniati dalla spada d'un diavolo « fra l'ombre triste smozzicate » (Inf. XXIX-6) Maometto e Curione, fra Dolcino e Mosca Lamberti. È come uno stabilizzarsi del mondo terreno nell'ultraterreno; come un assettarsi definitivo delle innumerevoli fluttuazioni e gradazioni della vita nei suoi caratteri sostanziali. E tuttavia nulla è statico, nulla è inerte. La Vita ha perduto solo i suoi caratteri transitori, ma ferve con quello che le è essenziale, la coscienza del male e del bene, la consapevolezza del suo valore e del suo eterno destino, l'idea di Dio. Per cui in questo mondo della morte la senti presente ben più profondamente che sulla terra, e ti fa pensare e ti scuote con la veemenza delle sue passioni, così come ti sdegna con le sue lordure e ti strazia col suo dolore.

Tutto ciò che potrebbe dare dolcezza e sollievo all'anima è estraneo a questo mondo dell'Inferno. Le cose belle « lo dolce lome » « la vita serena » si fanno rimpianto eterno dei dannati.

In un'eterna tenebra vive una natura stravolta: la campagna è buia, lacrimosa la terra, oscura, profonda e nebulosa la proda della « valle d'abisso ». E dentro i nove cerchi le piagge grige, la « belletta negra », le mura e le tombe affocate « per l'aer nero e per la nebbia folta », il cupo lago di sangue, la foresta dai rami « nodosi e involti », la pietra di color ferrigno di Malebolge, e in mezzo a

tutto questo, frementi nella violenza del tormento, l'acqua e il vento e il fuoco e il sangue. Più giù ancora il pozzo scuro « dell'infima lacuna dell'universo », dove la natura tenebrosa s'agghiaccia. In quest'orrore delle cose si diffonde il tumulto orribile delle voci dei dannati che vanamente piangono e si lamentano, e bestemmiano e imprecano, tumulto cui spesso fa da eco lo scherno o l'insulto dei diavoli: Minosse ringhia, Cerbero latra e rintrona le anime « sì ch'esser vorrebber sorde »; sibilano le staffilate dei diavoli nella bolgia dei seduttori, grida Flegias dileggiando « Or sei giunta, anima fella! », e, unita a questo dissonante coro, l'esclamazione misteriosa di Pluto e la voce indecifrabile dei giganti, che aggiungono a questa sinfonia d'inferno la nota terribile di quel che non si afferra e pur minaccia.

Grava la giustizia di Dio su tanto orrore e su tanto dolore. Ma Dio è precluso ai dannati. « Non isperate mai veder lo cielo! » (Inf. IIII-85). Essi hanno perduto « il ben dell'intelletto ». Sola Francesca, pur non potendone apertamente pronunciare il Nome, lo sente e lo chiama ancora nella non sopita gentilezza del suo animo « il Re dell'universo » e lo vorrebbe amico! Ma, a mano a mano che si aggravano le colpe, come si perde sempre più la dignità umana e ci si avvicina all'imbestiamento, il senso di Dio diventa nei dannati sempre più grossolano e plebeo. Così, mentre come abbiamo accennato, fra gl'incontinenti — dove ancora c'è la passione — Iddio è chiamato « il re dell'universo », nei cerchi della bruta violenza esplode la bestemmia impotente di Capaneo; « se Giove stanchi il suo fabbro da cui / crucciato prese la folgore acuta / onde l'ultimo dì percosso fui; / o s'elli stanchi li altri a muta a muta / in Mongibello a la fucina negra, / chiamando: Buon Vulcano aiuta, aiuta! / sì com'ei fece a la pugna di Flegra, / e me saetti con tutta sua forza, / non ne potrebbe aver vendetta allegra! » (Inf. XIV-52-60). In questo sacrilego grido è tutta la rabbia impotente non del solo Capaneo ma dell'intero inferno. Ma c'è pure, in Capaneo, la superbia di voler misurarsi con Dio, che pur nella sua stoltezza, ha in sé qualcosa di non basso e di non vile. Mentre è plebea e abbietta la bestemmia che con Vanni Fucci si leva dal mondo *rozzo* e sconcio di Malebolge. La bestia, non più l'uomo, grida bestemmiando il nome di Dio. Ma l'ultimo, supremo abbrutimento dello spirito è in Lucifero. Egli è muto. Raggela tutto intorno a lui con le sue ali, perché è la Morte di ogni vita dello spirito. Così si spegne e si conclude nel suo carname senza parola tutto il clamore infernale; si conclude anche la bestemmia fiera di Capaneo e quella bestiale di Vanni Fucci. Nella materia bruta, costretta a non dir più nulla.

Eppure c'è una maestà sempre presente al di sopra di tanto orrore e di tanto dolore, una maestà che avvolge quella tenebra senza luce e senza speranza di una solennità che ti fa pensare: è il senso della giustizia di Dio, diffusa, vigile, parlante da ogni pena e da ogni peccatore, che sigilla il severo dolore delle anime che ancora serbano una dignità e una forza, e schiaccia il piato indegno dei peccatori lordi e vili. È un ciclo disteso sopra la magnanimità e sopra la bassezza, senza avvallare né verso quella forza né verso questa miseria.

Questa giustizia punisce nell'inferno il male compiuto senza pentimento fino alla morte per non aver frenato le proprie passioni (incontinenti) per aver fatto forza a Dio, o al prossimo o a sé stessi (violenti), per aver usato la frode contro chi « fidanza non imborsa » (fraudolenti) o contro « chi si fida » (traditori). Alla sommità e al fondo della voragine i peccatori più abbietti: gli ignavi e i traditori. I primi sono sdegnati persino dall'inferno « che alcuna gloria i rei avrebber d'elli » (Inf. 111-42). Nel vestibolo infernale corrono dietro un'insegna, mischiati « a quel cattivo coro / degli angeli che non fur ribelli / né fur fedeli a Dio ma per sé foro » (Inf. 111-37-40). Non solo gli uomini, dunque, ma anche gli esseri puramente spirituali, gli angeli, che si racchiusero in un passivo egoismo, sono relegati fuori del male e del bene. Nel Paradiso, come in terra, si ha il dovere di *essere,* nel senso più alto e più completo del termine, che implica non solo il vivere, ma l'affermazione e l'esplicazione della vita nella volontà e nell'azione. « Questi sciaurati mai non fur vivi »; e il Poeta, nel supremo disprezzo che sente di loro, fa sì che il loro sangue — l'elemento vitale di cui non si avvalsero per *essere* nell'umano consorzio ma solo per vegetare, il loro sangue, dicevo, sia « ricolto in terra da fastidiosi vermi ». L'aver mancato al dovere di *essere,* li fa sprofondare, nello spirito di Dante, in un'abbiezione più grave di quella delle anime più nere, e li lascia in un luogo che non è né inferno né cielo, respinti dal Bene e dal Male. Maestro di vita, il Poeta ammonisce così che non si è uomini se non si fa, se non si tende a una meta, se non si afferma in mezzo agli altri una volontà e un carattere.

Fra coloro che hanno agito, ma compiuto il male, quelli macchiati di maggior infamia sono i traditori. Hanno obliato « quell'amor » « che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto, / di che la fede speziai si cria » (Inf. XI-62-63). Obliando l'amore, si spegne la vita perché il cuore si gela. Ed eccoli ora, nel fondo dell'inferno, questi peccatori; immersi nel lago del Cocito ove « per gelo avea di vetro e non d'acqua sembiante » (Inf. XXXII-24). « Il cor tristo » li ha fatti inabissare fin lì. E tutto il male dell'inferno, tutto cioè il male del mondo, grava su quel gelo « sovra '1 qual pontan tutte l'altre rocce » (Inf. XXXII-3), quasi che tutte le colpe convergano nell'oblio della carità, dell'amore. La morsa di ghiaccio lascia parlare e piangere quelli macchiati di men grave tradimento; rinserra invece i più colpevoli fino a lasciarli ammutoliti, agghiacciati « come festuca in vetro ». E il pianto si gela, appena spunta. Esso rivela, nel mondo dei vivi, sempre un palpito, una commozione, un sentimento. Non deve ora sgorgare a sfogo del dolore di chi ogni sentimento cancellò. Così, è spuntato appena dagli occhi dei due fratricidi, Napoleone e Alessandro degli Alberti, che il gelo « strinse le lacrime tra essi e riserrolli » (Inf. XXXII-48). La stretta è inesorabile: « Con legno legno spranga mai non cinse / forte così » (ib. 49). E i due « come due becchi / cozzare insieme, tanta ira li vinse! » (ib. 51). Bestie unite, che danno di sé solo il segno del cozzar dei crani! E si odiano, naturalmente, tutti gl'immersi in questo ch'è il più infernale dei cerchi d'inferno. Sentono il bisogno di deferire l'uno le colpe dell'altro come se nella colpa degli altri l'anima si sentisse meno gravata della propria. « Sappi ch'io fui — dice una — il Camicion de' Pazzi / ed aspetto Carlin che mi scagioni » (XXXII-68-69). Ma c'è soprattutto il bisogno di ferire. Se l'odio è vivo in ogni parte d'inferno, qui dove l'amore è del tutto sconosciuto, impera. Ed ecco il Camicion de' Pazzi che si compiace d'indicare a Dante oltre che i due fratricidi sopra nominati, il nipote di re Artù e il Focaccia e Sassol Mascheroni. Ecco reciprocamente accusarsi Buozo da Dovera e Bocca degli Abati e quest'ultimo consegnare ancora all'infamia dei vivi un'altra serie di sciagurati: Tesauro di Beccheria e Gianni de' Soldanier... Finché spunta, alfine, da questa tremenda umanità disumanata, un uomo; col suo cuore, con la tragedia del suo affetto paterno che lo fa piangere e riporta nel Poeta, come nel lettore, quel compianto che il Cocito aveva gelato. Quest'uomo, ognun sa, è Ugolino. Solo in mezzo agli agghiacciati freme d'un sentimento al di sopra dell'odio, tanto che non lo pensi più nel segno bestiale del rodere il cranio del suo nemico, ma nel suo dolore di padre che vede i figli innocenti morire davanti a sé ad uno ad uno.

Al fondo della ghiaccia, nel punto infimo dell'universo, Lucifero. Maciulla nelle sue tre bocche i maggiori colpevoli dell'umanità: Giuda, Bruto e Cassio. L'uno ha tradito il Cristo, gli altri due Cesare. I segni sacrosanti dell'umanità, la Croce e l'Aquila, sono stati dal tradimento di costoro rinnegati. Perciò il male stesso li serra nelle sue bocche e li stritola: uomini ridotti a frantumi nefandi, per i quali non c'è un luogo nel regno del male; ma vengono immessi dentro il male stesso, facenti un tutto con la sua figura.

Abbiamo tratteggiato così, dagli ignavi ai traditori, i due estremi del disprezzo della colpa che, fissati rispettivamente nel vestibolo e nel fondo dell'Inferno, rivelano le due necessità massime del mondo morale di Dante: che la vita non poltrisca ma ferva; che il cuore non si geli ma palpiti. C'è tutto l'inferno dell'incontinenza, della violenza e della malizia fra questi due estremi. Guardiamolo.

Quando il male si compie per un impulso al quale non si sa resistere — come avviene nel mondo degli incontinenti e dei violenti — la ragione soggiace alla passione; è obliata per un istinto, un impulso, un appetito. In se stessa, per se stessa, resta quella che è. In altri termini l'uomo non si macchia con quello ch'è propriamente suo: la ragione. Quando invece il male si compie con la malizia, allora è la ragione stessa che entra in campo, è essa stessa che lo vuole, lo prepara, lo attua. Sicché mentre obbedendo a impulsi e ad istinti incontrollati la persona umana può serbare ancora una forza e una passionalità che te la fa compiangere, quando macchina la frode cade in una bassezza che suscita disprezzo. Per questo fra gl'incontinenti e i violenti trovi figure che collochi in alto, fra la turba dei peccatori: Francesca — Farinata — Pier delle Vigne. Rivelano essi stessi gli aspetti nobili della loro anima dannata: Francesca schiude la gentilezza del suo cuore appassionato nel rimpianto di non poter pregare il « Dio dell'Universo » per la pace di quel vivo pietoso dei suoi affanni. E Farinata mostra la sua indomabile fierezza « S'ergea col petto e con la fronte / come avesse l'inferno in gran dispitto » (Inf. X-35-36). E Pier delle Vigne la sua integra coscienza che egli stesso a torto offese: « ingiusto feci me contra me giusto » (Inf. XIII-72), I lurchi stessi, in questo alto inferno hanno come un

respiro (si passi l'espressione) nello spazio. Il vento che mena i lussuriosi nel loco « d'ogni luce muto », vi porta come l'eco dell'« aere aperto »; la pioggia che tortura i golosi fa sentire *l'alto* col suo cadere; e c'è la città roggia degli eretici, la selva dei suicidi, il lago di sangue, le falde di foco che piovono sui sodomiti. Dietro queste figurazioni senti uno spazio. L'inferno si allarga intorno alle anime, e una tragica solennità avvolge luoghi e figure. Nei luoghi l'inesorabilità tormentosa delle forze della natura, nelle figure il dolore eternato in un grido che scolpisce l'interiore travaglio: « Amor condusse noi ad una morte » (Inf. V-106). « Come / dicesti? Egli ebbe? Non viv'egli ancora? / non fiere gli occhi suoi lo dolce lome?» (X-67-68). E ancora il dolore chiuso, quasi sprezzante di Capaneo: « Quel grande che non par che curi / lo 'ncendio e giace dispettoso e torto / sì che la pioggia non par che ‘l maturi » (XIV-46-48).

Inferno terribile, dunque, quello degli incontinenti e dei violenti, dove l'uomo ti appare straziato di dolori e di colpe, eppure non mai abbrutito o imbestiato.

Malebolge è l'inferno dei fraudolenti, « tutto di pietra di color ferrigno / come la cerchia che d'intorno il volge » (XVIII-2-3). Segue ai cerchi indeterminati dell'alto inferno con una configurazione precisa: fra la base e l'orlo di due pozzi ha « diviso in dieci valli il fondo » con scogli che mossi « da imo de la roccia » traversano « gli argini e i fossi / infino al pozzo che i tronca e raccogli » (XVIII-17-18). Luogo dunque materialmente aspro e cupo, con la sua pietra di color ferrigno, con gli scogli che il pozzo unisce e spezza. E le colpe che in Malebolge si puniscono sono una protervia dura e vana, che ha imprigionato le anime fino all'ultimo della loro vita terrena, vanificandola per l'eternità. Senti l'angustia farsi sempre maggiore in queste rocce che « pontan verso il tristo loco » in una discesa fatale verso il fondo « che il mal dell'universo tutto insana » (VII-I8). È finito quel respiro dello spazio che avvertivi nell'alto inferno. Non trovi in questo mondo che immonde cose e un carname infetto di malattia e di piaghe. Nessuna figura che si distacchi dalla massa dei peccatori e s'imponga con la statura della sua anima. Se si toglie Vanni Fucci, che tuttavia esprime soltanto — anche se in modo vigoroso — l'imbestiarsi di quell'umanità colpevole, non c'è che « zavorra » dice Dante (XXV-32), vile e bassa nell'atteggiamento, banale e volgare nella parola, miserevole nella plebeità del suo spirito. Tale il seduttore che « celar si credette abbassando il viso » (XVIII-46); e fra i tuffati nello sterco tale il lucchese che si batte la zucca vedendosi riconosciuto; tale il ladro che malignamente desidera vedere in un altro la bestiale trasformazione che già si è operata in lui: « Io vò che Buoso corra / come ho fatto io carpon per questo calle » (XXVI-141). Ad accrescere la plebeità di questa Malebolge il Poeta ti presenta i peccatori ammucchiati come una massa, una quantità da prendere in blocco, non meritevole di essere considerata nelle singole anime. Vedi « la terribile stipa » dei serpenti, e le fiamme, tante quante « lucciole / vede il villano giù per la vallea », e le piaghe e il sangue in così gran copia che tutta la gente morta in guerre antiche e recenti non potrebbe « equar / il modo della nona bolgia sozzo », le membra marcite dalle malattie, più numerose che « se de li spedali / di Valdichiana fra il luglio e il settembre / e di Maremma e di Sardegna i mali / fossero in una fossa tutti insembre » (XXIX-4649). Hai veramente davanti la zavorra umana. Innominata e innominabile. E Dante la pone sotto i diavoli torturatori e la stravolge in caratteri fisici dell'umana figura. Gente staffilata, « arroncigliata » « accismata »; gente « ch'ha fatto petto de le spalle » (XX-36), che si fa serpente, che si fascia e s'invola nelle fiamme. La fantasia dantesca è così potente nel rappresentare il travolgimento dell'umano che veramente crea un volto e un'immagine al peccato e al rimorso dell'anima colpevole. Ma forse Dante tocca il culmine della potenza fantastica e dell'efficacia rappresentativa nella figura di Bertram Dal Bornio. Prima ancora di scolpirla nei versi egli sente l'orrore che se ne sprigiona ed ha quasi un'esitazione: « Vidi cosa ch'io avrei paura / senza più prova di contarla solo » (XXVIII-113-114). Ma la coscienza l'assicura: « io vidi certo » (ib. 118); così come già troncò l'esitazione che l'aveva preso a descrivere la figura di Gerione; con la stessa certezza: « io vidi » (XVI-130). Le visioni che crea la fantasia del Poeta (potremmo dire generalizzando le fantasie che crea ognuno che sia veramente artista) sono dunque una realtà, una cosa viva e vera come ogni altro reale, che va espressa. C'è un reale dell'Arte, o, se si vuole, un vero dello spirito, che con l'evidenza e la schiettezza stessa della sua verità assicura l'Artista, pone innanzi a chi ne contempla l'opera, la realtà dell'arte insieme con quella della vita reale. Dante ha ben anticipato alcune idee moderne su l'arte! — II Poeta dunque vede « per / il mondo della nona bolgia

sozzo » andare un busto senza capo. « E il capo tronco tenea per le chiome, / pesol con mano a guisa di lanterna » (XXVIII-121-122). Che c'è di più tremendo di questa testa portata in mano da un tronco, che gira per la bolgia quasi gettando la luce dei suoi occhi sbarrati sulle ferite e sul sangue? Ed esce da quella testa e si diffonde in tutto quell'orrore e quel dolore, un gemito spezzato in due monosillabi in cui i suoni si staccano e si prolungano come un lamento che non sa troncarsi: « oh me! ». Mentre l'animo raccapriccia, la ragione si chiede come sia possibile tutto questo, ma deve arrestarsi innanzi al mistero della divina onnipotenza « com'esser può Quei sa che sì governa » (XXVIII-126). Il mistero riveste d'una severa maestà quell'orrore e quel dolore. E Dante, sollevando dalla plebe di Malebolge questa figura di Bertram Dal Bormio che non ha che un gemito, ma porta scolpito in sé il castigo di Dio, la fa rivelatrice della legge che regola tutte le pene dell'Inferno: il contrappasso. Legge che insieme con la giustizia mostra la sapienza di Dio che punisce il peccato con una pena contrapposta o in relazione ad esso. Dal suo ferreo mondo morale il Poeta non soltanto giudica ma ammonisce; al di sopra dell'inferno e del mondo dei vivi, fermo nel pensiero di Dio che è la fede e la forza della sua anima: « O vendetta di Dio quanto tu devi / esser temuta da ciascun che legge / ciò che fu manifesto agli occhi miei! » (XIV-16).

Eppure nella bassezza di Malebolge c'è l'anima più alta dell'inferno dantesco: Ulisse. Per « l'agguato del cavallo », per l'astuzia usata affinchè Achille partecipasse alla guerra di Troia, per il furto del Palladio egli è condannato dalla giustizia del Poeta fra i consiglieri fraudolenti, e « si martira » chiuso nella fiamma con Diomede. Ma chi pensa più al consigliere fraudolento, leggendo i versi di Dante? Ti sta solo innanzi l'eroe dell'umano ardimento e dell'umana sete di conoscenza. E questa forza e questa passione, ancora vive e indomite nell'anima sua prigioniera nella fiamma, lo riscattano, lo distaccano dalla massa dei peccatori di Malebolge e ti mostrano effettuato in lui il fine supremo dell'uomo: « Fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir virtute e conoscenza» (XXVI-119-120).

Il viaggio di Ulisse è il viaggio dello spirito umano che va solo con le sue forze verso la verità. Si mette pur esso, come Ulisse, per « l'alto mare aperto » (che sterminati spazi, nel verso, che ti aprono innanzi la vastità dell'oceano e del pensiero!) e vede le stelle e fa delle sue forze, ali. Ma il volo è folle. Quando crede di essere arrivato a scoprire l'ignoto e se ne rallegra (se lo vede davanti come una vetta più alta di quante mai ne avesse visto) quell'ignoto stesso sopraffa con la sua potenza la fragile forza umana. E l'uomo è sommerso. Non poteva e non doveva oltrepassare i limiti segnati da Dio « acciò che l'uom più oltre non si metta » (XXVI-109). Ma sotto quella tomba resta grande. Come sta Dante nell'Inferno? Presente sempre col suo senso di giustizia, con la sua serietà morale, coi suoi odi e le sue passioni, con la sua pietà e la sua fierezza, egli riesce tuttavia a distaccare da sé il mondo da lui creato e tu vedi l'inferno come una realtà oggettiva che si svela innanzi a quel vivo d'eccezione che viene a conoscerla e a vagliarla. Ed egli è lì, che porta la voce e il fremito della vita fra i morti, che li riallaccia con la sua presenza alla terra, che suscita ricordi e rimpianti, rampogne e crucci, e ora commisera, ora sferza, ora dileggia, ora odia. Sicché niente si fa più vivo di questo mondo di morti. Implacabile, Dante, verso i nemici suoi e di sua parte. Bolla la tracotanza di Filippo Argenti, « pien di fango » fra gli irosi dello Stige: « Quei fu al mondo persona orgogliosa / bontà non è che sua memoria fregi » (Inf. VI 1-46-48) e lo condanna per l'eternità: « Così sta l'ombra sua qui furiosa » (ib.). E assiste, compiaciuto e appagato allo strazio che del suo nemico fanno « le fangose genti ». Poi lo lascia, col supremo disprezzo della noncuranza, immerso nel fango e chiuso nel suo furore.

Con un grido che è una preghiera gli si fa innanzi nella nona bolgia Mosca Lamberti « levando i moncherin per l'aura fosca / sì che il sangue facea la faccia sozza » (XXVIII-104-105). Ma Dante non dimentica il male venuto alla sua città dal consiglio di quel malvagio che inducendo all'uccisione di Buondelmonte, dette l'avvio alla divisione della città; e mentre quello, punto dal rimorso della sua malvagità e addolorato dalla pena che lo mutila e lo insanguina, accenna a quello « che fu il mal seme per la gente tosca », ecco Dante che immediatamente gli replica: « E morte di tua schiatta! » (XXVII-109). E quello resta nella sua dannazione, come già Filippo Argento, con questa scudisciata del vivo segnata dentro l'anima: « accumulando duolo con duolo / sen gìo come persona trista e matta » (v. 111).

Altrove è un altro accento dell'umanità del Poeta: la compassione, la pietà che arriva talora fino al

pianto. Innanzi al dolore di Paolo e Francesca, Dante non regge più e cade « come corpo morto cade » (V). Aveva egli pure conosciuto la forza della passione, e qui, in questo mondo della morte dove la vede fremente innanzi a lui, pur nel tormento del castigo e del rimorso, la pietà lo prende fino a farlo quasi morire. Nessun altro al pari di Paolo e Francesca commuoverà in maniera tanto profonda il suo cuore. Gli è che l'amore è il più umano dei sentimenti e Dante è il più umano dei poeti.

Ammutolisce innanzi al cespo sanguinante di Pier delle Vigne. « Dimandai tu ancora », dice a Virgilio, « di quel che credi ch'a me satisfaccia, / ch'io non potrei tanta pietà m'accora » (Inf. XIII-82-84). Piange nella bolgia degli indovini « poggiato a un de' ronchi del duro scoglio » (XX-25), quando vede la figura umana deformata e stravolta. Ma subito il senso della divina giustizia, la serietà di una coscienza morale che non consente debolezze o indulgenze lo riprende, ed ecco il verso grave e terribile: « Qui vive la pietà quando è ben morta » (XX-28).

Come ai dannati è tolta ogni speranza, così il vivo che entra nel mondo della loro punizione deve allontanare dal cuore ogni errata compassione. Virgilio — la ragione — glie lo impone. Ed egli non deve esser pronto a sostenere la guerra « sì del cammino e sì della pietade », come fin dall'inizio del viaggio s'è proposto? Così man mano che le colpe s'aggravano, più la sua anima si chiude alla compassione e s'apre allo sdegno. « Però ti sta che tu sei ben punito » (XIX-97) dice a Niccolo III che « springa con ambo le piote » nella sua buca; e alla doppia, sofistica coscienza di Guido da Montefeltro oppone la finissima osservazione del diavolo: « Forse tu non pensavi ch'io loico fossi! » (XXVII-123). Al traditore che, avuta precedentemente da lui la promessa che gli apra gli occhi serrati dal gelo lo prega di mantenerla, perché « sfoghi il duolo che il cor gli impegna » (XXIII) non mantiene la parola data. Non gli apre gli occhi. E aggiunge: « E cortesia fu lui esser villano » (XXXUII-50) Lo sdegno e il disprezzo del Poeta giudice e giustiziere si compendia in queste parole. Nella bolgia dei barattieri, con l'inganno teso ai diavoli, e anche nella figura di Mastro Adamo falsatore di monete, la cui pancia percossa da Sinone suona « come fosse un tamburo » c'è il comico. Accusato di baratteria dai suoi concittadini, si direbbe che il Poeta abbia voluto superare l'amarezza atroce che tale ingiuria dovè procurargli, portando proprio fra i barattieri il segno del supremo distacco: il riso. Il riso, che dovrebbe spuntare sopra una volgare turba capace di beffa e d'inganno. Ma in Dante c'è troppa passione e troppa austerità. Può sdegnarsi, può sferzare e schernire, non può ridere. Quindi lo sprazzo comico appare e già dispare, come, ad esempio, nell'espressione che indica i barattieri: « li lessi dolenti », dove il primo termine ti da un sorriso che subito il secondo ti cancella. E la beffa ordita dal Navarrese, che porta i diavoli a cader nella pece, ha in sé un grottesco su cui il Poeta non sa indugiare. Se ne distacca subito, proprio quando i diavoli « già cotti dentro de la crosta » (XXII-150) dovrebbero suggerirgli il riso. Ma egli lo lascia balenare dall'immagine e s'allontana facendo prevalere il disdegno: « e noi lasciammo lor così impacciati » (151).

C'è un gesto, infine, che delinea con la sua muta eloquenza questo Dante « infernale ». Sta egli « passeggiando fra le teste » (XXXII-77) dell'Antenora, quando « percuote il pie nel viso ad uno ». Non sa, dice con ambiguità finissima, « se voler fu, o destino, o fortuna ». Poi si china su quella testa che latra e « l'afferra per la cuticagna » pronto a dischiomarla se non gli rivela il suo nome (XXXII). Quello non vuole, e Dante « con i capelli in mano avvolti, trattili n'avea più d'una ciocca ». Un altro dannato, infastidito dal latrare del peccatore dischiomato dal poeta, lo rimbrotta chiamandolo per nome. « Che hai tu, Bocca? » (XXXII-106). Così Dante sa! È il traditore di Montaperti, Bocca degli Abati. E ne ferma nei secoli il nome infame.

Tutta la tragedia del male il Poeta ha conosciuto e sofferto nell'Inferno. Può ben ora staccarsene. Faticosamente, aggrappato al suo Virgilio, lungo il corpo stesso di Lucifero che non può opporgli ostacoli, discende giù « là dove la coscia / si volge appunto in sul grosso de l'anche » (XXXIV-76-77) e quindi ricomincia a salire. Esce, finalmente, da quel baratro « per un pertugio tondo », e con lui, esce l'anima umana « a riveder le stelle ».

IL PURGATORIO

Comincia l'ascesa dell'anima. È andata finora per un baratro; ora, da quello uscita, sale per una montagna. Ha conosciuto fino al fondo l'entità e il dolore della colpa, ora deve percorrere fino alla vetta la via della liberazione e della purificazione. Ed ecco, come primo segno di una sicura speranza di bene, innanzi a lei aprirsi dopo tanta tenebra e tanta angustia di cammino, l'infinito del mare e del

cielo, la gioia della luce, la montagna che « in alto si dislaga ». Improvvisa, solenne in quello sfondo immenso di spazio e di luce, la figura di Catone che esprime in sé il valore essenziale del Purgatorio, così come Minosse, sulle soglie dell'Inferno ha personificato l'Inferno stesso. Là c'era l'anima consapevole del suo irrimediabile peccato, qui l'anima che « libertà va cercando ». La coscienza del male è terribile e un ringhio è la sua voce; la consapevolezza di una verità da raggiungere e da godere è una forza austera e dolce al tempo stesso. E te la vedi davanti nella figura di Catone, « degna di tanta reverenza in vista / che più non dee a padre alcun figliuolo » (Purg. I-32-33). E come Minosse manda l'anima nel luogo di dannazione che merita (« Cignesi con la coda tante volte / quantunque gradi vuol che giù sia messa » (Inf. V-ll-12). Catone le apre il cammino per la montagna. « Va dunque » e le indica come andare. L'isoletta del Purgatorio, nella parte più bassa, battuta dall'onda, porta i giunchi « pel verde limo ». Di uno di quelli il Poeta dovrà esser cinto, nettato il volto da ogni traccia d'inferno. Poi, perché sia giusto il suo cammino, dovrà sempre seguire il sole. È tale in questo quadro la forza poetica delle immagini che l'allegoria e le cose si animano di reciproca vita. Ci senti dentro tutto il mondo interiore dell'anima che intraprende « la via di salvazione ». Un mondo raccolto, silenzioso, che non si ribella e non si irrigidisce contro le percosse, ma tutto si ricopre d'umiltà.

Nel cielo, intanto, è tutto un intensificarsi della luce. « Ride » l'oriente, alla luce di Venere, appena il Poeta è uscito « fuor dell'aura morta » e quattro stelle (la croce del Sud; allegoricamente le quattro virtù cardinali) fanno « godere di lor fiammelle » il cielo. Poi viene il chiarore dell'alba, e Dante ha la prima visione dell'infinito del mare: « di lontano conobbi il tremolar della marina ». Quando, cinto da Virgilio del giunco e pulito nel viso dal color d'inferno, come Catone aveva ordinato, si accinge ad andare, v'è già la pienezza della luce: « le bianche e le vermiglie guance / là dove io era della bella Aurora, / per troppa etade divenivan rance » (II-7-8).

Improvvisa, nella luce, la prima apparizione di un angelo. (La luce e gli angeli sono i due motivi conduttori — naturale l'uno, soprannaturale l'altro — di tutta la cantica). Il sole indica il cammino, un angelo ad ogni balza della montagna, ad ogni meta cioè raggiunta nel cammino della purificazione, cancella dalla fronte di Dante uno dei sette P (i sette peccati capitali) che il guardiano del Purgatorio ha segnato sulla sua fronte.

I due Poeti stanno « lunghesso mare ancora, / come gente che pensa suo cammino, / che va col cuore e col corpo dimora » (II-11-12). V'è un corrispondersi perfetto fra questi primi passi nel mondo dello spirito e la vita terrena: è pur essa un andare per una via che costeggia l'infinito, col cuore che sempre balza ansioso e il corpo che non sa procedere. Ma appare, come dicevamo, un angelo. È quello che porta le anime dalla foce del Tevere — « ove sempre si ricoglie / quale verso Acheronte non si cala » (II-104-105). Come umana e profonda, come piena di tutta la speranza del credente e della commozione dell'uomo affannato, l'esclamazione che interrompe l'incanto della visione: « cotal m'apparve, s'io ancor lo veggia! / un lume per lo mar venir sì ratto / che ‘1 muover suo nessun volar pareggia » (II-16-18). Virgilio tacito dapprima, poi con un'ansia che trapela dalle brevi parole ripetute, dice al discepolo: « Fa' fa' che le ginocchia cali... piega le mani » (II-28-29). E Dante s'inginocchia. La scena è veramente dantesca: la luce del sole, il fulgore e il candore dell'angelo, l'anima umana che va col cuore e contempla e prega; tutto fra l'infinito del mare e l'altezza immane della montagna. L'infinito e la vetta!: i due termini dell'Arte, le due immagini del pensiero, i due richiami di Dio.

Appena sbarcate le anime dal « vasello snelletto e leggero », si delinea quella coralità dello spirito che segna come terzo, fondamentale motivo conduttore, lo svolgimento di tutta la cantica. Le anime cantano tutte « insieme ad una voce » il salmo: «In exitu Israel de Aegypto » cioè il salmo dell'uscita di schiavitù, esse che si sono ormai affrancate dalla miseria terrena. Tutte insieme ad una voce. Non così le anime dannate; « massa damnationis » in cui ciascuna resta inserrata con la propria disperazione, al proprio io che odia l'altrui. Per le anime del Purgatorio invece, sembra echeggiare il grido di S. Paolo: Non estis vestri! Esse sono in grado di cogliere e di amare, al centro della loro realtà umana, Dio. Per il quale l'umanità di ciascuna si distacca dalla propria solitudine, per levarsi verso una Verità suprema, dentro e al di sopra della nostra verità umana, che le fa vedere negli altri i fratelli. Il cantare dunque delle anime tutte insieme ad una voce, dice la loro consapevolezza della coralità dello spirito e della vita: principio essenziale della seconda cantica, nonché del Paradiso A questo

canto delle anime fa poi riscontro quello di una di esse, Casella, che, invitato da Dante, « intona » una delle canzoni del Poeta: « Amor che nella mente mi ragiona ». Dante, dal regno della morte tornato alla Vita, sta per salire a grado a grado verso la libertà e la catarsi dell'anima, e la Musica è la rivelatrice massima dell'infinito e dell'eterno che nell'anima si chiude, in quanto essa sola, meglio di ogni altra arte, meglio della Poesia stessa, esprime quel verbum germinale e globale, il « verbum interius » dello spirito dove si matura il senso di Dio. Per questo Casella canta, e le anime « come a nessun toccasse altro la mente » (II-117) stanno fisse e attente al musicista. Ma il valore della Musica non può restringersi a pura dilettazione fantastica né esaurirsi in trasognato oblio. Essa deve anche dare il lievito e il sostegno perché l'anima ristorata vigili e sollevi la sua vita. Pertanto ecco il grido di Catone che scuote e ammonisce: « Che è ciò, spiriti lenti? / Correte al monte a spogliarvi lo scoglio / ch'esser non lascia a voi Dio manifesto » (II-121-123). Fuggono le anime, e Dante e Virgilio con esse. Ma il canto di Casella resta nel cuore del Poeta, « dolcezza che dentro gli suona ».

Prima d'iniziare il cammino per il monte, Egli ha voluto sentire e significare la forza serenatrice della Musica. E non è forse arduo pensare che all'Esule solitario fra i giganteschi fantasmi della sua poesia, solo la Musica abbia recato vera compagnia e vero sostegno.

La montagna si para innanzi allo spirito dei due poeti « sì erta che indarno vi sarien le gambe pronte » (III-46). È difficile e faticoso il salire, sia materialmente che spiritualmente. Ma avanzando sulla via dell'espiazione e della purificazione, il cammino si farà sempre più facile e spedito. Prima, però, nella piaggia, il Poeta vede l'anti-purgatorio, il luogo dell'indugio. Qui è più vivo che per i cerchi della montagna il ricordo della terra e acquista rilievo e valore proprio la forza che in qualunque altro luogo dell'oltretomba rimane priva di significato: il tempo. Ogni gruppo di anime lo sente come un peso sopra di sé. « Quale in contumacia muore / di Santa Chiesa ancor ch'alfin si penta / star li convien di questa ripa in fuora / per ogni tempo ch'elli è stato, trenta / in sua presunzion » (IÌII-136-139). E un pigro, Belacqua, rivela che per valicare la porta del Purgatorio, le anime che si pentirono al fine della vita, come luì, devono vedere il cielo girare intorno a loro tanto tempo quanto vissero. Questo tempo che impedisce « d'ire ai martìri » è la sofferenza dell'anti purgatorio. Anime entrate nell'eterno e costrette ancora a contare gli anni! Da ciò il desiderio incalzante, da tutte espresso, che la preghiera dei vivi raccorci la pena dell'attesa, e da ciò pure quell'atmosfera di malinconia e di sospensione che aleggia su tutto l'antipurgatorio. I ricordi della vita premono senza che una penitenza almeno iniziata faccia dolce e proficuo il soffrire. Ma la certezza di esser salve, porta nei gesti e nelle parole delle anime un che di pacato e di sereno, come una rassegnazione. Manfredi ricorda appena le ferite che gli dettero la morte e senza rancore rileva la crudeltà del « pastor di Cosenza ». L'idea dove s'incentra il suo dire è quella della misericordia di Dio « che ha sì gran braccia, / che prende ciò che si rivolve a lei » (III-123); la sola letizia che può a lui esser data è che la figlia lo sappia salvo e preghi per lui.

Buonconte invece non ha nessuno in terra che si curi di lui ed eccolo amaramente confessare » perch'io vo tra costor con bassa fronte » (V-90). È tutto quello che gli preme di dire. Solo perché sollecitato da Dante, racconta la sua tragica morte dopo la battaglia di Campaldino e l'ancor più tragica sorte toccata al suo cadavere, sospinto nel fondo dell'Arno in mezzo alla tempesta scatenata dal demonio. Questi ha perduto l'anima di Buonconte « per una lacrimetta » e si vendica strascinando il suo corpo. La potenza infernale e la furia degli elementi si fondono a creare un quadro di tremenda grandezza. Là dove già s'era sfogata la violenza degli uomini, esplode quella della natura. Il cielo « intento » e « l'aer pregno » gravano sulla valle, da Pratomagno al « gran giogo ». Ed ecco la furia incoercibile dell'acqua che precipita con pauroso crescendo ai fossati, ai rivi grandi, e alfine « ver lo fiume real » tanto veloce che « nulla lo ritenne » (V-121-122). C'è il corpo di Buonconte sulla foce dell'Archiano: « lo corpo mio gelato in su la foce ». L'acqua lo fa sua preda. Lo vedi straziato dalla sua furia « Voltommi per le ripe e per lo fondo ». Poi, dopo tanta forza e foga d'immagini, l'immobilità della morte, sopraffatta tuttavia, nel verso, dalla visione della preda che l'acqua ha strappato alla terra, e che ora addensa su quel corpo esanime. « Poi di sua preda mi coperse e cinse » (V-127-128). Nel mondo dell'anti purgatorio, questa tempesta della natura, entro la quale riecheggia quella dei combattenti di Campaldino, riporta la violenza e il tumulto della terra, e, nel contrasto, mette ancor più in rilievo la solitudine e il silenzio di quel mondo. Ma per l'anima di Buonconte questo tragico

passato è lontano. C'è un ricordo, invece, che ritorna in lui una prima e una seconda volta mentre narra, ed è quello dell'attimo in cui venne in lui il pensiero di Dio e fu salvo. « Quivi perdei la vista e la parola / nel nome di Maria finì » (v.-100). « E sciolse al mio petto la croce / ch'io fei di me quando il dolor mi vinse » (127). Questo ricordo, questo pentimento è la sola realtà rimasta vitale da tanta furia e tanto dramma spenti, e riporta il mondo dell'antipurgatorio nel suo pacato distacco dalla vita. Solo nella « valletta amena » permane ancora potente l'eco della terra. Gli è che lì sono i principi per i quali il benessere dei popoli avrebbe dovuto essere parte integrante della loro vita e pur lo trascurarono! Ed ora guardano « in suso » ma lancinati dal dolore delle genti che giunge fino a loro (VII-111). Così la valletta, come il Limbo, diventa asilo di una incompiuta grandezza. In questo le anime che ebbero l'universale, suprema forza dell'ingegno e l'anima grande, ma mancarono della conoscenza di Dio. In quella le anime che ebbero la suprema dignità d'impersonare l'Impero o di esserne gerarchicamente i primi dipendenti, ma non seppero adeguarsi a tanta missione. Perciò, fra la bellezza e l'armonia dei fiori e degli odori che adeguano la valletta agli alti spiriti che racchiude, un imperatore, posto « più alto » degli altri, sta, chiuso nel dolore. È Rodolfo d'Absburgo che non ha sanato « le piaghe ch'hanno Italia morta » (VII-95). Quanta forza e quanto dolore in quel « morta » che conclude il verso e condanna la neghittosità di chi « potea sanar » e non lo fece! E il « giglio disfiorato » di Francia e le lacrime di Monserrato e Canavese, e il degenerare « per li rami dell'umana probitade » segnano del dramma della vita la valletta fiorita e profumata. E tu noti che ancora dentro vi freme l'accorata invettiva poc'anzi sgorgata dal cuore del Poeta, nel pensiero degli odi e delle cupidige che dilaniavano la Patria: « Ahi serva Italia, di dolore ostello / nave senza nocchiero in gran tempesta / non donna di provincia ma bordello » (VI-76-78).
Impensabile in questo che è sicuramente un luogo di salvezza appare il demonio, sotto l'aspetto del biblico serpente. Non certo può indurre in tentazione anime che ormai sono fuori del peccato, ma, come istigò Adamo a schiantar l'albero del Paradiso terrestre, così ancora nel mondo dei viventi insidia la felicità degli uomini. Quella felicità di cui, dal punto di vista temporale, i principi dovrebbero essere i promotori e i custodi. Non è dunque azzardato pensare che il serpente compaia nella valletta perché il dramma della terra abbandonata all'insidia dell'« antico avversario », si ripercuota nelle anime dei capi di stato che non seppero o non vollero fronteggiare in terra, per i loro popoli, l'insidia del male; ed ora essi con la preghiera, muovano il cielo al soccorso dei fratelli, che sono fra i vivi. Pregano, infatti, i principi della valletta e vengono due angeli « dal grembo di Maria » a respingere il nemico, e diffondono la speranza col verde delle vesti e delle ali.

Sarà dunque vana un giorno l'insidia del serpente! Torneranno la giustizia dell'Impero e la pietà della Chiesa a portare la pace vera nella società umana.

A contrastare malinconicamente con questa luce di speranza per le sorti degli uomini, Dante pone la predizione dell'esilio che è a lui fatta da Corrado Malaspina.

Con quelle espressioni così forti: « chiavata in mezzo de la testa », con quella incrollabile certezza, « se corso di giudizio non s'arresta » (VIII-139) questo esilio previsto ti si para innanzi come la realtà più umana in mezzo a la scena mistica e drammatica insieme della valletta. E tu quasi oblii le anime e i simboli, per non vedere dinanzi a te che questo vivo ramingo fuori della patria nel disordine civile che papato e impero hanno provocato, e pure così alto da compiangere le loro miserie e attendere fermamente la loro redenzione!

Fuori della valletta comincia il vero Purgatorio: il mondo ricco soprattutto di vita interiore. Ora se si pensa che è proprio la vita interiore quella dove tutti i motivi e le forme della realtà si fanno più profondi, sarà facile arguire come il Purgatorio sia la cantica dove la poesia chiude gli occhi alla realtà corporea per dismateriarla nella luce dello spirito.
La natura stessa si fa raccolta, pacata, intenta. La montagna non subisce più nessuna perturbazione atmosferica che oltre l'Antipurgatorio non v'è più « turbo né grando né neve », e già di per sé, nella sua naturale bellezza richiama alla mente la forza serena dello spirito che sale pur esso, di grado in grado, vieppiù illuminandosi, così come la roccia di cornice in cornice si punteggia della luce degli angeli. Stagliata in sette balze, quanti sono i peccati capitali, questa montagna si ferma « ne l'aer vivo » con « la divina foresta spessa e viva », dimora dell'innocenza. Così preannuncia il Paradiso, mentre pone a sfondo di ogni sua cornice da una parte la parete che sale, dall'altra lo spazio sterminato.

Concretizza, così, in sé, gli orizzonti dell'anima che salgono e s'amplificano verso il cielo. E non lascia andar su quando manca la luce del sole. Questa sua legge valica il mondo del Purgatorio per affermarsi come una verità inalienabile anche per i vivi. Non si procede, neppure sulla terra, senza la luce della grazia di Dio, e allo stesso modo che sulla montagna, anche sulla terra, andando per la via della cristiana perfezione « di fuor torna chi 'ndietro si guata » (Purg. IX-112).

In ogni cornice, insieme con le anime che soffrono in pace, senti la presenza del soprannaturale, sia negli angeli posti a guardia delle scale sia negli esempi di vizi puniti e di virtù premiate che s'offrono — nel mondo voluto da Dio — alla meditazione delle anime.

Maria è pur sempre la Madre di salvezza e di Misericordia, come già nell'Inferno.

Scolpita al cominciar della montagna, nel momento culminante della Sua vita, quando, col dire il suo assenso all'arcangelo Gabriele « ad aprir l'Alto amor volse la chiave » (Purg. X-42), Ella resta in ogni cornice della montagna come lo specchio di perfezione al quale si rivolgono nel loro dolore e nella loro ansia di purificazione le anime. La Sua vita è il primo esempio di virtù che in tutte le cornici precede gli altri e al quale tutte le anime si fanno attente: dai superbi che contemplano e meditano la sublime umiltà del suo Ecce ancilla Domini, ai lussuriosi che ripetono e ripensano l'immacolata purezza del suo: Virum non cognosco. Sicché in ultima analisi potremmo dire che il raccoglimento interiore delle anime del Purgatorio, la loro voce di penitenza di preghiera e di speranza s'incentra in Maria. Nel mondo dell'attesa e della purificazione Ella sta davvero come Ianua coeli, e mentre tutte le anime fanno come un'anima sola nella meditazione comune sugli esempi di virtù e di vizi, Maria fa di sé stessa la Madre che ferma in ciascuna cornice un momento diverso della Sua vita, per dar luce e speranza ai suoi figli.

Gli esempi sono stagliati nella roccia o espressi da spiriti invisibili che passano a volo, o contemplati in visione estatica o gridati dalle anime, e formano un elemento di tutta la struttura di visioni e di sogni che è nel Purgatorio; struttura non solo necessaria perché il Poeta possa esprimere tutta la complessità del suo pensiero ma anche pienamente rispondente alla natura propria della cantica, poiché la vita interiore che vive in essa è proprio quella che concorda, per il suo stesso carattere schivo e raccolto, con il sogno e la visione che sono come manifestazioni ab intra dello spirito. La potenza espressiva di questi esempi è veramente dantesca: anima le sculture nella cornice dei superbi al punto che non si saprebbe dir più se siano immagini intagliate nel marmo o figure vive. E come sferza quel grido gettato fra le lacrime, in mezzo alla « turba magna » degli accidiosi in corsa: « Maria corse con fretta alla montagna! » (Purg. XVIII-XX). Ma giova fissare, per la sua particolare potenza espressiva, la visione estatica nella cornice degli iracondi. Dante è appena uscito dal fumo che acceca quelle anime. Gli basta un verbo solo per dire il misterioso apparire nella sua mente dell'immagine di Aman. « Poi piovve dentro l'alta fantasia / un crocifisso, dispettoso e fero / nella sua vista e cotal si morìa » (Purg. XVII-25). Piovve: è come una caduta dall'alto, un piombare improvviso. L'evidenza e l'efficacia dell'immagine è tale che strappa al Poeta stesso il riconoscimento dell'altezza della propria fantasia. E la figura di Stefano che in mezzo ai persecutori furibondi china il corpo per la morte « che l'aggravava già inver la terra / ma de li occhi facea sempre il ciel parte! » (XV-110). Tuttavia potrebbe apparire, ad una sommaria osservazione, che tanto vigore resti chiuso nelle visioni e nei simboli: che, in altri termini, nel Purgatorio il mondo dei simboli sopraffaccia il mondo dell'anima. Ma non è così. Non appare la forza, la lotta, il travaglio, la vita in una parola che si genera nelle anime alla contemplazione dei vizi e delle virtù esemplificati innanzi a loro, perché è vita che ferve dentro e rimane in ciascuna come la sua « musica segreta », che accorda al ritmo e alla voce interiore, che sono suoi soltanto, la preghiera comune e il comune oggetto di meditazione. In altri termini tutta la forza persuasiva che si sprigiona da quanto è loro offerto, diventa forza intrinseca alle anime, ciascuna delle quali deve in sé stessa operare per la propria purificazione; e quest'opera interiore è tutta nel repugnare il male che le si pone innanzi e nel costante aderire alla virtù che la sprona. Un'attività che è fattrice di purificazione come la pena inflitta in ogni cornice. Perché il Paradiso non si raggiunge soltanto mediante la pena sofferta con cuore contrito ma è anche conquista interiore. Perciò è dalla voce intima della coscienza che sale « libera volontà di miglior soglia » (XXXI-69). E la montagna trema per « sgombrare » da sé chi si sente degno del Paradiso.

Gli angeli, che custodiscono il passaggio dall'una all'altra cornice, sono la promessa certa del

Paradiso. Diffondono intorno a sé un fulgore di luce e ripetendo, per ogni balza, uno dei versetti del sermone della Montagna sigillano con la voce di Dio la speranza delle anime: Beati pauperes spiritu... beati mundo corde.

La poesia, parlando di essi, non può che farsi descrittiva, ma le descrizioni sono di tale finezza che formano una delle gemme del Purgatorio: Valga per tutte quella dell'angelo della prima cornice « A noi venia la creatura bella / bianco vestita e ne la faccia quale / par tremolando mattutina stella » (XII-88).

Vegliate dagli angeli, fatte vigilanti con la mente e col cuore dagli esempi di virtù e di vizi, le anime di cornice in cornice pregano soffrono e sperano. Basta pensare che il loro penare s'inserisce fra la preghiera e la speranza per comprendere come si faccia pacato e dolce. Chiuse come sono nel continuo colloquio con se stesse, esse non affermano la loro personalità, tendono anzi a velarla, anche se fu chiara nel mondo. Quel passato non le avvince più. Così Oderisi ben volentieri mette in non cale la sua gloria di pittore e il fondatore della dinastia dei Capetingi semplicemente si annuncia: « Chiamato fui di là Ugo Ciapetta... figliuol fui d'un beccaio di Parigi » (XX-49-52), e Adriano V, dopo aver solennemente annunciato il suo altissimo ufficio — Scias quod ego fui successor Petri — rileva umilmente la sua persona: « Conservo sono / teco e con li altri ad una potestate (XIX-134). Guido Guinicelli si sottrae quasi alla crescente attenzione di Dante e gli addita Arnaldo Daniello come poeta migliore di lui: « O frate, disse, questi ch'io ti cerno / col dito e additò un spirto innanzi / fu miglior fabbro del parlar materno» (XXVI-115-117).

Legate insieme, in carità e in pace, le anime colgono all'unisono il cominciare e il concludersi della penitenza, per ciascuna, ringraziando Iddio, quando una di loro entra nel Purgatorio, col canto del « Te Deum » e glorificandolo col « Gloria in excelsis » quando una se ne distacca per salire al Cielo. Innanzi al vivo che le interroga, il senso fervido della carità porta loro sulle labbra il nome dolce di « fratello ». « O frate, l'andar su che porta? » dice Sciacqua. « Frate, più ridon le carte / che pennelleggia Franco Bolognese » lo avverte Oderisi. « Frate, lo mondo è cieco e tu vien ben da lui » sospira Marco Lombardo. E a questo fratello che viene dal mondo fallace, quale maggior carità possono usare le anime « ben finite » se non quella di donargli un poco di quel tesoro di verità che essi vengono ritrovando fuori del mondo? Pertanto parlano con lui sulle cose della terra e dello spirito portando nel colloquio, sempre, il superamento di tutto quanto è transeunte, o limitato, o carnale. Ed ecco, quindi, gli avvertimenti morali: « Non è il mondan rumore altro che un fiato / di vento » (XI-100). I secoli, le migliaia di anni che diventano innanzi all'eterno se non « un muover di ciglia? » (XI-107). Spesso la consapevolezza dell'umana fragilità suscita un rimprovero e un incitamento: « O gente umana, per volar su nata, / perché a poco vento così cadi?» (XII-95) e ancora: «Chiamavi il cielo e intorno vi si gira / mostrandovi le sue bellezze eterne / e l'occhio vostro pur in terra mira / onde vi batte chi tutto discerne » (XIV-151). Ma si affronta pure il problema centrale della morale, che è quello del libero arbitrio, in uno dei canti più forti e più solenni del Purgatorio: (XVI). C'è prima il nascere dell'« anima senplicetta » che solo conosce la gioia di sentirsi mossa « per il gran mar degli esseri » dal dito di Dio. I versi che dicono questo miracolo della creazione sono anch'essi come un riso e un'alba: « Esce di mano a Lui che la vagheggia / prima che sia, a guisa di fanciulla, / l'anima semplicetta che sa nulla / salvo che mossa da lieto fattore / volentier torna a ciò che la trastulla » (XVI-85-89). Ed esce con l'impronta di cui i cieli l'hanno segnata, ma anche col libero volere donatole da Dio. Con questa sua volontà ella deve combattere per superare le influenze celesti, ma « vince tutto, se ben si notrica » (XVI-78). Alla forza di quest'affermazione dell'umana libertà che può vincere tutto, fa riscontro il pensiero solenne della divina onnipotenza la quale, ben più grande della forza dei cieli, crea l'anima razionale (la mente), che è intelletto e volontà, indipendente dalle influenze celesti, incoercibile nella via che sceglie, ma pure ineluttabilmente portata dalla via scelta, alla letizia (Paradiso) o al lutto (Inferno). Ed ecco, con un'apparente antitesi, di stupendo vigore, espressa la grandezza e il travaglio dell'uomo, la sua libertà e la sua responsabilità: « A miglior forza ed a miglior natura / liberi soggiacete » (XVI-79): La libertà umana deve dipendere dalla Legge di Dio. Solo così, pur soggiacendo, l'uomo resta libero perché resta nella verità. Altrimenti s'imprigiona nell'errore. « La verità vi farà liberi » disse il Signore. E Dante, dietro il pensiero evangelico, mostra l'uomo padrone del suo destino e vede che la libertà umana deve fluire entro la Legge di Dio perché

possa trovare il valore e il fine del suo affermarsi nel mondo. Ma chi nel mondo si cura di porre freno a questa libertà perché non devii? L'imperatore ha disertato il suo compito; il papa, dimentico del proprio, usurpa l'altrui. Così, accanto all'errore e alla colpa degli individui, si pone l'errore e la colpa del mondo che si fa « reo ». « Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che '1 mondo ha fatto reo / e non natura che 'n voi sia corrotta » (XVI-103-105).

L'argomentazione appassionata di Marco Lombardo ti fa sentire tutta la serietà della vita. Ti rivela il perché dell'eterna dannazione e dell'eterno gaudio. In fondo, i dannati son quelli che hanno tradito il loro libero volere perché l'hanno asservito alla cupidigia e all'errore. Gli eletti sono quelli che l'hanno salvato e mantenuto fra gl'inganni della vita, perché potesse poi spaziare nell'infinita verità e sapienza. Ma con quale diverso criterio di valutazione si distinguono le colpe dell'Inferno da quelle del Purgatorio? Anche qui ci sono i superbi, gl'invidiosi, gl'iracondi, i lussuriosi... Si può dire subito: ma i peccatori dell'Inferno furono impenitenti fino alla morte, mentre quelli del Purgatorio, prima di morire, si sono ravveduti delle loro colpe. È vero; ed è questo il motivo di differenziazione che fa dannati gli uni e salvi gli altri. Ma Dante pone pure una *radice* diversa ai loro peccati.

Gl'infernali, abbiamo visto, peccano per incontinenza, malizia e « matta bestialitate », cioè per sfrenatezza dell'istinto, per violenza e per corruzione della ragione. Qui nel Purgatorio invece, alla radice del peccato delle anime è un mal misurato e un mal rivolto amore, per cui s'ama di veder il prossimo soppresso al fine di far emergere il proprio io; si ama di vederlo abbattuto, per il timore di perdere o di veder diminuita la propria fama e il proprio onore; si ama di colpirlo con la vendetta se ci ha fatto ingiuria. Fin qui è « il malo obbietto » che rende colpevole l'amore. Ma anche le creature e i beni della vita possono essere amati con troppo vigore, mentre verso il sommo che è Dio, spesso « lento amore tira ». « Quinci comprender puoi ch'esser conviene / amor sementa in voi d'ogni virtute / e d'ogni operazion che merta pene » (XVII-103-105). Amore è dunque la sorgente del bene e del male, il peso, vorrei dire, dell'anima innanzi alla divina giustizia, come nella stupenda espressione di S. Agostino: « Amor meus pondus meum ». Ognun vede come un tale criterio, che cristianamente mette a base della valutazione dell'uomo, l'amore, sia ben più alto e profondo dell'aristotelica distinzione che domina nell'Inferno. Ci senti, più al vivo, il fremito della vita umana e di questa vi ritrovi pure l'indistinto anelare — in mezzo ai diversi amori che la prendono in terra — « a un bene che confusamente apprende » (XVII-127). Questo bene che sta al vertice dell'argomentazione dantesca come l'amore che assomma e supera in sé tutti gli altri, ciascun vivo scorge dentro di sé come il porto della sua pace. Era certo il porto dell'anima di Dante questo Bene mentre, vivendo e soffrendo le vicende politiche del suo tempo e sostenendo i travagli della sua mente e del suo cuore d'uomo, creava il Poema sacro. Avvezzo ad andare al fondo delle cose, ben dovette, nel solitario fervore della sua meditazione, sentire la vacuità e la transitorietà di quanto s'agitava intorno a lui; passioni, rancori, pensieri, sentimenti; e volle sentire e riesprimere in sé stesso, per tutti gli uomini, quella vita interiore che « si sgombra » di ogni accidentalità per arrivare a possedere quel Bene che confusamente apprende ». Così vagheggia nell'alta fantasia questo mondo dell'interiorità, il Purgatorio, e, vivo, si mette in mezzo alle anime, per soffrire il suo dramma e purificarsi.

Nella valletta, quando sta per passare dall'antipurgatorio al Purgatorio, il Poeta s'addormenta. Sogna di essere sul Monte Ida. Un'aquila (Lucia) lo porta fino alla porta del Purgatorio davanti all'angelo che la custodisce. Il simbolo è chiaro. La via di salvazione sta fra il luogo sacro all'Impero e la Chiesa. Chi, se non la Chiesa, custodisce la porta del Purgatorio? Guida per questa via la virtù divina dell'impero (Lucia-aquila) fino alla sovranità e all'autorità della Chiesa simboleggiata nell'angelo guardiano che vedendo il Poeta « devoto gettarsi ai santi piedi » e chiedere misericordia, gli apre con le chiavi che Pietro gli ha consegnato la porta del regno di Salvezza. E Dante, con la fronte gravata di sette P che l'angelo stesso gli ha inciso « col punton della spada », va. Gli è sempre accanto Virgilio (IX). In ogni balza della montagna, lava una di queste piaghe, e, alleviato dal peso del male, sente più agevole la salita per il monte. Gli affetti del cuore si aprono e si effondono in questo viaggio dove sol quel ch'è buono e vero sale dall'anima e la conforta. Ed ecco gli amici, salutati con trepida commozione: « Casella mio... Giudice Nin gentil... Forese, fratello. Ecco le soavi figure di donne: la Pia, che affiora appena con la sua velata tragedia, Piccarda, intravista da questo regno di mestizia fra gli splendori del suo Paradiso, la Nella che dalla terra prega ed ama. Ecco infine

Gentucca, la creatura che seppe ingentilire all'animo dell'esule la città dei barattieri e che il poeta eterna nella grata ammirazione dei posteri.

Anche gli ideali dell'arte parlano come voci vitali dello spirito, accanto alla santità degli affetti. Così Stazio canta la luce di poesia e di verità che gli viene da Virgilio. L'arte è forza tale che può portare lo spirito a salvezza. E Guido Guinizelli, mentre Dante innanzi a lui, che chiama « Padre/mio e de li altri miei miglior che mai » / rime d'amore usar dolci e leggiadre », (XXVI-98-99) va « senza udire e dir pensoso, lunga fiata rimirando lui » (V-101), rivendica i veri valori dell'arte contro gli stolti che « a voce più che al ver drìzzan li volti / e così forman sua opinione / prima ch'arte o ragion per lor s'ascolti » (XXVI-121). Il verbo severo e sacro dell'Arte non può essere parto di ciancie superficiali e di vuote apparenze.

Infine, nel colloquio con Buonaggiunta, è segnata dal Poeta non solo per il suo tempo ma per tutti i tempi la legge della creazione artistica: « I' mi son un che quando / Amore spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando » (XXIV-52). Così il Poeta esprime anche il suo pensiero sull'arte, nel mondo dell'introspezione. E ritrova spesso, nell'atmosfera pacata e dolce di questo mondo, il suo cuore di fanciullo. Non v'è nulla di più umano, vorrei dire di più commovente, che il veder affacciarsi questo cuore, da questo Titano.

Nella prima balza della montagna, quando l'angelo gli cancella dalla fronte il P della superbia, Dante vuole accertarsi proprio di averne uno di meno, « e con le dita della destra scempie, / dice, trovai pur sei le lettere che incise / quel da le chiavi a me sopra le tempie » (XII-135). Noi sorridiamo con Virgilio; e ci allietiamo del « lampeggiar di riso » (XXI-104) che illumina quel volto severo quando ammicca a Virgilio » (XXI-109). Eccolo innanzi all'ultima barriera da superare per trapassare nel divino. Gli fa paura. Non vuole gettarsi nelle fiamme. Virgilio che lo ha esortato invano gli dice infine: Or vedi, figlio, tra Beatrice e te è questo muro » (XXVII-35). E l'umanità del Poeta, fin qui ostinata nell'ultima « viltate », la vince nell'ansia di arrivare presso la sua donna. Ma Virgilio, crollando la fronte: « Come, / disse, volemci star di qua? Indi sorrise / come al fanciul si fa che vinto al pome ». (XXVII-44-45).

Quando il Poeta, sorpassate le balze della montagna dove si purifica l'amore che ebbe « malo abbietto » e quello che fu scemo del suo dover » (XVII-85) si accinge a conoscere le cornici del monte ove sono le anime che troppo amarono i beni della terra (avari, golosi, lussuriosi), per divino volere gli si mostra in sogno la fittizzia bellezza di quei beni. È simboleggiata in una donna che, brutta in sé (e il Poeta insiste nell'incidere sulla figura fisica di questa apparizione le deformità che sconciano l'umano aspetto) si fa sempre più bella agli occhi che la guardano. « Io son, cantava, io son dolce sirena / che i marinari in mezzo al mar dismago / tanto son di piacere a sentir piena » (XIX-19-21). È l'apparenza, il senso che l'uomo deve superare per rifarsi puro. Ed ecco una donna « santa e presta » si pone accanto al Poeta, prende l'ingannatrice e la rivela quale essa è, distrutto ogni falso aspetto. Non più nascosto nelle sue apparenze lusinghiere, il male appare nella sua bruttezza e nella sua corruzione; in quel ventre messo a nudo: « quel mi svegliò col puzzo che n'uscia » (XIX-32).

Può ben ora continuare deciso il cammino. Distrutte le false immagini di Bene, può ben ritrovare e contemplare la visione della vita vera, della vita quale deve essere. È la meta cui ha teso con tutte le forze nel duro salire su per le balze. La visione gli si fa innanzi ancora nel sogno: una giovane donna va « per una landa cogliendo fiori » (XXVII-99) e se ne fa ghirlanda. Dice il suo nome, Lia, ed accenna a « sua suora Rachel », che, anziché fare, mai non si distoglie dallo specchio della sua coscienza. L'una è la vita attiva, l'altra la vita contemplativa: i due poli entro cui si racchiude tutta la vita e che s'integrano l'un l'altro, perché, in definitiva, il pensiero porta in sé potenzialmente l'azione, e questa attua il pensiero.

L'anima, giunta alla vetta della montagna, sgombrata di ogni scoria di peccato, vede la vita nella sua duplice vera essenza, né può aver più timore di sbagliare. Possiede quella libertà che alle soglie del Purgatorio aveva visto racchiusa in Catone, e, sia che voglia andare, sia che voglia ristare le sue vie e i suoi miraggi rimarranno sempre nel giusto e nel vero. Nulla può più dir Virgilio, la ragione. Si preannuncia il soprannaturale, e Virgilio ha compiuto la sua missione. Lo dice con parole adeguate al suo compito e alla sua grandezza, pacate e solenni come pacata e solenne è la ragione che egli

impersona: Il temporal foco e l'eterno / veduto hai, figlio, e sei venuto in parte / dov'io per me più oltre non discerno. / Tratto t'ho qui con ingegno e con arte; / lo tuo piacere amai prendi per duce; / fuor se' dell'erte vie, fuori dell'arte » (XXVI-127 e segg.). Sulla fronte del discepolo batte il sole. Ma a questo sole l'ha portato Virgilio. E in questo è la sua massima celebrazione; ma c'è pure l'affermarsi di quella che è, o dovrebbe essere, l'opera e il fine della ragione: affrancare l'uomo dall'errore e dal male.

* * *

Sulla vetta della montagna è il Paradiso terrestre. Preludio del Paradiso e simbolo dell'innocenza dell'anima esso è nella sua bellezza l'inno delle cose e dello spirito al Creatore.

La poesia della natura trova nel Purgatorio la sua più ampia voce come nella cantica che per essere la più umanamente meditativa, meglio racchiude in sé lo sguardo dell'uomo sul creato. In essa le descrizioni incomparabili delle albe e dei tramonti, la valletta fiorita, il « tremolar della marina » le luci delle stelle. E sulla vetta, « nella divina foresta spessa e viva », adunate in un solo luogo tutte le meraviglie del creato e compendiata tutta la dolcezza del Purgatorio. Ma le cose rientrano in un'armonia di movimenti, di colori e di suoni così serena e al tempo stesso austera, che ne sono come spiritualizzate, e l'una armonizza e fonde la sua bellezza con l'altra: la divina foresta tempera « il novo giorno » le foglie tremolando piegano verso l'occidente; e il mormorio della foresta accompagna il canto degli uccelli. Risponde a tanta bellezza la rapita contemplazione del Poeta che accorda i suoi lenti passi alla solenne pace della natura. Arriva egli fino a un fiumicello dall'acqua così limpida che nulla nasconde. È il Lete. Sull'altra sua sponda una donna, Matelda, coglie fiori e ride con gli occhi lucenti, come ad assommare in sé l'operare e il contemplare di Lia e Rachele. S'inizia, quindi, la parte più densa di simboli di tutta la Commedia; così grandiosa nella molteplicità delle figurazioni e delle idee che si comprende benissimo come Dante abbia sentito il bisogno di dire: « Or convien ch'Elicona per me versi / e Urania m'aiuti col suo coro / forti cose a pensar mettere in versi » (XXIX-40-43). Il Poeta dunque vede proprio là nel Paradiso terrestre, in mezzo alla divina bellezza del creato, venirgli incontro la Chiesa, in tutta la maestà dei suoi divini misteri e della sua intangibile autorità. Come sempre i simboli sono fortemente plasmati, e intuibili nel loro valore, ma il tutto ti da quasi un senso di trepido stupore, come dinanzi a cose più grandi dell'umano. C'è il carro della Chiesa, tirato da un grifone, il Cristo, in mezzo a quattro animali (i Vangeli). Accanto alla ruota destra del carro le tre virtù teologali, a sinistra le quattro cardinali, sotto l'aspetto di donne che vengono avanti danzando. Davanti, 24 seniori coronati di giglio (i 24 libri del Vecchio Testamento). Dietro « due vecchi » S. Luca e S. Paolo, e, appresso a loro, i quattro scrittori delle Epistole cattoliche « in umile paruta ». Duci di tanta processione, sette candelabri (i sette doni dello Spirito Santo). È lo Spirito guida luce e anima di tutta la Chiesa, ed è perciò dietro la Sua luce che essa si move.

Fin qui, come ognun vede, siamo immersi nei motivi mistici che, se pur distaccati dal terreno, rispondono a quel senso del mistero che è nell'anima umana. Ma proprio a questo punto l'umano s'inserisce in questo mondo simbolico e ne sorge un contrasto di tale potenza, che, mi pare, non v'è creazione drammatica che gli stia a pari. Sul carro, fra una pioggia di fiori e fra i cori angelici, scende Beatrice. Innanzi a lei Virgilio scompare, ma il pianto di Dante per « il dolcissimo padre » che lo ha lasciato, è troncato sul nascere dalle aspre parole della Donna che attende lacrime diverse: amare di mortificazione e di pentimento. Ella rimprovera al Poeta il traviamento della vita passata, quando egli « volse i passi suoi per via non vera — immagini di ben seguendo false / che nella promission rendono intera » (XXX-130-133). Nelle sue parole torna tutto il travaglio vissuto dal Poeta fra gli errori, le cadute, le lotte della mente e dell'anima, e vive tutto il dolore della donna che passata dalla vita terrena all'eterna, s'è vista posta in oblio; eppure ha sempre guardato l'amato immemore e gli ha impetrato dal cielo « ispirazioni con le quali e in sogno e altrimenti » lo revocò. Ma — e la constatazione amarissima conclude il verso come un sospiro: sì poco a lui ne calse! » (XXX-135). Né si poteva salvarlo che mostrandogli le conseguenze estreme del peccato. E Beatrice visitò « l'uscio dei morti » e pregò piangendo Virgilio, « colui che l'ha qua su condotto » (XXX-140). Tutto questo ella ripropone innanzi al cuore di Dante e porta il dramma di lui al culmine. Il pathos del Purgatorio s'accentra tutto in questo momento, in cui la coscienza chiara del passato riprovevole urge nel petto del vivo e gli strappa la confessione fra lacrime di mortificazione e di pentimento. « Piangendo dissi: le presenti cose / col falso lor piacer volser miei passi / tosto che '1 vostro viso si nascose » (XXXI-34). A questo

punto, verrebbe fatto anche a noi, dinanzi all'anima del Poeta che dopo tanta « guerra del cammino e della pietade » ancora e più profondamente deve patire, verrebbe fatto a noi di chiedere come già gli angeli a Beatrice: « Perché sì lo stempre? » Ma la redenzione dell'anima non può avvenire che seecondo « l'alto fato di Dio »: Senza « scotto di pentimento che lacrime spanda » (XXX-145) non si passa il Lete. In esso tuffato da Matelda, il Poeta beve l'oblio delle sue colpe. E il volto dell'Amore, prima obliato dietro false immagini, lo beatifica ora e lo innalza per sempre. La storia dell'anima di Dante è conclusa. Resta aperto, invece, il dramma dell'umanità e s'inserisce anch'esso nella grandiosità statica dei simboli proprio quando diresti che l'elemento terreno scompare.

Sta nel Paradiso terrestre l'albero della scienza del Bene e del Male. Dinanzi ad esso, che fu l'origine dell'umano dolore e che allegoricamente simboleggia l'Impero, la processione si ferma. Il grifone (Cristo) lega il carro (la Chiesa) all'albero (l'Impero) e l'albero, prima dispogliato per la colpa di Adamo, fiorisce. Chiesa e Impero devono procedere insieme perché rifiorisca il consorzio umano. « Quella gente », tutta cioè la Chiesa gloriosa del Vecchio e Nuovo Testamento, canta al gesto del Grifone. Ma Dante non intende e s'addormenta. La voce di Matelda lo scuote dal sonno: « Surgi, che fai? » E Beatrice solennemente lo investe d'una missione universale: « In prò del mondo che mal vive / al carro tieni or gli occhi e quel che vedi / ritornato di là fa che tu scriva. » (XXXII-103-105). Ed ecco un serrato succedersi di prodigi, nei quali, in forma sempre più forte e drammatica, si condensa il travaglio e il decadere della Chiesa: percossa dalle persecuzioni degli imperatori, spolpata dalle eresie, trasformata in un mostro per quella donazione di Costantino che « dirubò » la pianta intangibile dell'Impero, col fine di dare alla Chiesa ciò che egli non doveva togliere e la Chiesa non doveva ricevere. Una voce dal cielo, il grido stesso di Dio si leva contro tanto scempio: « O navicella mia, come mal se' carca! » (XXXII-129) E giunge infine il colmo dell'abbiezione: una « puttana sciolta » diventa la Chiesa, che tresca col re di Francia! E non può più nemmeno guardare l'umanità. « II drudo feroce » non glie lo permette. Gli uomini non hanno più sostegno in terra. Né l'Impero né la Chiesa pensano all'umana famiglia. Ma torna di nuovo Beatrice ad investire Dante di una profetica, universale missione: « Tu nota; e sì come da me son porte / così queste parole segna ai vivi / del vivere ch'è un correre alla morte » (XXXIII-51). Verrà un liberatore che « anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque » (XXXIII-45). Ma è ancora un futuro, per l'umano genere, questa salvezza. Per Dante, per l'anima, è attuale. Dopo aver espiato le sue colpe, il Poeta può bere alla santissima onda dell'Eunoè che « la tramortita sua virtù ravviva » (XXXIII-128). Ed è rifatto « puro e disposto a salire alle stelle. ».

IL PARADISO

Dio, che non mai visto e non mai nominato grava con la Sua giustizia nell'Inferno, che invocato in continua preghiera forma la speranza del Purgatorio, è nel Paradiso. L'anima del Poeta converge verso di Lui tutta sé stessa, come i cieli rotano intorno all'Empireo quetato dalla presenza dell'Ineffabile. E prima di tutto osserva questo regno dei cieli dove Dio sta « non circoscritto, ma per più amore ai primi effetti di Lassù » (Purg. XI-2), e vi trova la nota dominante dell'armonia che è nell'universo. Nel mondo naturale cose e creature vanno dove l'istinto loro dato le porta (Par. 1-114) e l'uomo, quando si è fatto libero da impedimenti di falsi piaceri per i quali si atterra il suo « impeto primo », sale verso il suo fine ch'è Dio. Nei cieli invece si attua un moto discendente di grado in grado, per cui ogni cielo, presa la sua virtù da quello ch'è a lui superiore, opera sul cielo inferiore, riversandovi tutto quanto a se stesso non compete. Suscitatore e datore primo di queste influenze è l'Empireo, perché in esso è Dio; quindi, il cielo contenuto nell'Empireo, il Primo Mobile, da questo « prende virtute » e il cielo delle stelle fisse, a sua volta, distribuisce la virtù del Primo Mobile « per diverse essenze» (11-116), tante quante sono le stelle che esso stesso contiene, pur distinguendosene. Gli altri cieli, a lor volta, dispongono le virtù che contengono al raggiungimento dei loro fini e a produrre i semi di vita della terra.

Una simile concezione, ti pone davanti un universo animato e omogeneo, pur nella differenziazione delle sue parti, dentro il quale si attua un'ordinata e armonica compenetrazione e sussistenza delle parti stesse. I cieli si fanno davvero « gli organi del mondo », diffusori della vita in tutti i suoi innumerevoli aspetti. Prima di salire in essi, il Poeta ha voluto penetrarli nella loro « quidditate », e n'è scaturita un'architettura immensa e pur armonica dove le parti e il tutto fanno,

ciascuno con la sua vita, col perché e col fine della sua vita, come un corale che attraverso innumeri gradazioni di suoni diversi, dilata nello spazio infinito la voce unica e conclusiva di Dio.

Una simile concezione, è ovvio, non può essere espressa che attraverso un ragionamento severo, nel quale brillano le immagini ma dove assai più spesso è il pensiero che deduce e argomenta, e si rivolge non tanto alla fantasia e al cuore quanto alla mente. Sono frequenti, nel Paradiso, i passi che hanno un tale tono, come quello sulla volontà umana (IV) sull'osservanza dei voti(V) sul perché dell'Incarnazione (VII) sulle influenze celesti (VIII) sulla creazione degli angeli (XXVIII); in una parola tutti quelli che su verità della fede o su questioni morali impegnano il credente e l'uomo. V'è anzitutto da notare che v'è una motivazione profonda da cui i temi suaccennati nascono e per la quale restano vitali, ed è questa: il Paradiso non è solo la beatitudine dell'anima ma è anche la beatitudine del pensiero, perché in esso non solo s'appaga il desiderio d'Amore che è nel cuore ma anche la sete di verità che è nella mente. Ecco perché il continuo proporre e risolvere problemi e dubbi, ch'è un carattere peculiare della cantica, il ragionare, in altri termini, che è nel Paradiso, non è una sovrastruttura, al di là della poesia, ma un momento essenziale dentro di essa: un momento chiuso nel rigore logico e tuttavia non estraniato mai dal calore dell'anima, vivo oltreché dell'austerità del pensiero anche dei moti del cuore che lo accompagna; quindi non mai riducibile a freddo sillogismo o ad osservazione puramente logica, ma sempre immerso, con la forza o con la passione o con l'immagine che gli è inerente in quello che è poesia. Ad esempio, la concezione sopra accennata dei cieli l'un l'altro permeati della Virtù emanata da Dio, e il movimento essenziale degli esseri che salgono dalla creatura inanimata all'uomo verso Dio, è creazione di tale potenza e di tale armonia che fonde insieme pensiero e bellezza e ti da dell'universo la visione intellettuale e poetica, simultaneamente. Allo stesso modo distingui col Poeta la volontà umana in assoluto e relativa, ne pesi il merito più o meno grande, ma tutto il ragionare s'accende nella passione e nella forza dell'immagine: « volontà che non vuoi non s'ammorza / ma fa come natura fece in foco / se mille volte violenza il torza » (Par. IV-76-78), così come la severità e il rigore dell'argomentazione sull'osservanza dei voti, vibra a un certo punto all'ammonimento del Poeta, e il ragionare entra dall'astrattezza logica alla coscienza viva, nelle debolezze deprecate e sofferte che vanno sanate: « Siate, Cristiani, a muovervi più gravi; / non siate come penna ad ogni vento / e non crediate ch'ogni acqua vi lavi » (V-73-75); cui fa riscontro l'altra voce solenne che si leva contro la cecità degli uomini, del « mondo laggiù » visto dalla sovrana *altezza*, della mente e del Paradiso: « E se il mondo là giù ponesse mente / al fondamento che natura pone / seguendo lui avria buona la gente » (VIII-142-145). E il canto sulla creazione degli angeli! L'argomentare sul quando della loro creazione, sulla natura della loro conoscenza, s'avviva tutto in quell'antecedente che esprime il perché del loro esistere, non con un ragionare, ma con la poesia di un verso mirabile: « s'aperse in nuovi amor l'eterno amore » (XXIX-18). E quando il tema è concluso, ecco il cenno all'ardore dell'anima che ha mosso e sostenuto tutto il ragionare: « Or sai tu dove e quando questi amori / furon creati e come; sì che spenti / nel tuo desìo già sono tre ardori» (XXIX-46).

Possiamo dunque affermare che nel Paradiso non v'è procedimento speculativo che non sia mosso da una esigenza dell'anima e sostenuto dal suo fervore; non v'è astrattezza di meditazione che non s'avvivi in un riferimento al reale, o in un'immagine o in un sentimento. In definitiva si rientra sempre nella poesia. Poesia incatenata nell'austerità del procedimento logico che non cessa per questo d'esser poesia; si fa anzi più grande. Naturalmente non è ascoltabile da tutte le orecchie. Senza allettamenti emotivi, senza aperture e senza concessioni al gusto comune, trincerata dentro una meditazione severa e una concisione che non ti lascia procedere se non fermi anima e pensiero a captarla in tutta l'estensione dei suoi brevi termini, questa poesia resta quaggiù come il canto dell'Uno per i pochi. Le fa eco negli spazi sterminati l'armonia delle sfere.

I nove cieli che rotano intorno all'Empireo immobile e fanno piovere le loro influenze sulla terra, immobile anch'essa, hanno ciascuno un'intelligenza angelica che li muove. A questo punto il pensiero del Poeta compie un volo così alto e così ampio, che la mente penetra nella rispondenza mirabile fra gli spazi e la virtù degli angeli che li muovono, crea una sinfonia di luce e d'amore che avvolge come un motivo fondamentale e conclusivo tutta l'armonia del Paradiso. C'è, prima, il movimento del Primo Mobile che tutto quanto rape / l'altro universo seco » (XXVIII-70). Hai già così

davanti una visione immensa, puntualizzata nell'immagine di quel cielo che nel suo moto rapisce tutti gli altri; vedi la trascinante potenza di attrazione di Colui che immoto fa muovere tanto spazio! E gli angeli che in nove gerarchie movono i cieli, sono ordinati in modo che ai cieli più ampi presiedano quelli che hanno maggiore virtù e che per essere più vicini a Dio, « punto che raggia lume » sono più stretti. S'intrecciano così « mirabil conseguenza / di maggio a più e di minore a meno / in ciascun cielo a sua intelligenza » (XXVIII-76-78). E in ogni coro angelico s'irraggia la beatitudine con la coesistenza e l'intensità maggiore o minore del conoscere e dell'amare Dio. Il cerchio più beato è quindi quello « che più ama e che più sape » (XXVIII-72). Così letizia e amore da Dio partono e verso Dio convergono e i nove cerchi angelici si fanno nove cerchi di letizia e d'amore, effusa da quel cielo di Dio « che solo amore e luce ha per confine » (XXVIII-53). Così negli angeli, come nelle anime dei beati, l'infinito dell'amore vige in un desiderio sempre appagato e sempre rinnovato di Dio: « Siccome schiusa d'api che s'infiora, una fiata ed una si ritorna / là dove suo lavoro s'insapora » (XXXI-7-9). E la luce è la manifestazione di questo amore e di questa beatitudine, per gli angeli che « le facce tutti avean di fiamma viva » come per le anime, cui i meriti acquistati in terra sortirono questo tripudio di fulgore e d'amore ch'è il Paradiso.

Per sette cieli Dante contempla le anime nei diversi gradi della loro virtù e della loro beatitudine, prima di vederle poi tutte nella mistica rosa dell'Empireo, ch'è la loro dimora e che forma propriamente il Paradiso. Le anime del primo cielo — il cielo della Luna — che furono inadempienti ai voti, conservano ancora, appena adombrato, il terreno aspetto. Dal cielo di Mercurio sono tutte fasciate dalla luce, più o meno viva a seconda ch'è maggiore l'intensità della beatitudine. In Mercurio sono gli spiriti attivi, e successivamente in Venere, Sole, Marte, Giove Saturno gli amanti, i sapienti i martiri, i giusti i contemplanti. Tutti diversamente beati, ma tutti pienamente beati. Nessun desiderio di « più alto loco » in loro. Perché, rivela per tutti Piccarda nel cielo della Luna, « è formale ad esto beato este / tenersi dentro a la divina voglia / perch'una fansi nostre voglie stesse; / sì che come noi sem di soglia in soglia / per questo regno a tutto il regno piace / come a lo re ch'a suo voler ne invoglia » (Par. 111-78 e segg.). Come dunque l'accordo per l'ampiezza dei cieli e l'intensità delle virtù angeliche forma l'armonia degli spazi, così l'accordo fra le beatitudini delle anime e il divino volere crea l'interiore armonia degli spiriti.

Dopo il cielo dei contemplanti — il cielo di Saturno — comincia il trionfo dei beati. Nel cielo delle stelle fisse « le schiere del trionfo di Cristo e tutto il frutto / ricolto dal girar di queste sfere » (XXI11-19-21); nel Primo Mobile i nove cerchi angelici; nell'Empireo la mistica rosa, Dio, il fine di ogni desiderio nella pienezza del gaudio e della pace. Le anime, tutte quetate e ricolmate dell'amore di Dio, rivelano quella perfetta comunione di sentimenti e di gaudii che fa quasi scomparire l'individualità di ciascuna nel gran mare dell'amore di Dio. Nei cieli le anime cantano e danzano. La luce le cela e le compenetra in figure che sono come l'immagine di quelle virtù che meritano loro il Paradiso. Così le anime dei teologi formano due circoli lucenti: ebbero la più perfetta delle scienze e si presentano nella più perfetta delle figure geometriche; e i giusti formano un'aquila, i martiri la croce, i contemplanti la scala che sale fino all'Empireo. E c'è un solo volto lucente, un solo canto in tutte; « così un sol color di molte brage / si fa sentir, come di molti amori / usciva solo un suon di quella image » (XIX-19-20). Naturalmente penetrare fino al fondo questi spiriti distaccati da ogni elemento terreno, cogliere il colloquio di tutti e di ciascuno con Dio, non è cosa di un mortale. E Dante esprime il suo non potere; l'aquila gli dice: « Quali / son le mie note a te che non le intendi / tale è il giudizio eterno a voi mortali (XIX-95-100). Il fulgore delle anime splendenti nel sole è tale che gli fa dire: « Perch'io lo 'ngegno e l'arte e l'uso chiami / sì noi direi che mai s'immaginasse (X-43-44); e Cacciaguida sfogando « l'arco de l'ardente affetto » resta dapprima incomprensibile alla mente mortale di Dante. Ma il Poeta in questo mondo di sovrumane voci e di sovrumana letizia porta la terra. Così il travaglio della mente e del cuore umano s'inserisce con il bene e con il male di cui è fatto pesante in terra, nella serenità inoffuscabile dei cieli, e nasce da questo contatto e da questo contrasto la singolare poesia del Paradiso.

Dopo aver distrutto in sé tutti gli impedimenti che torcendolo nel loro falso piacere verso la terra ostacolavano in lui l'impulso naturale dell'anima, che è quello di salire verso Dio, Dante ascende di cielo in cielo, guidato da Beatrice. Non sa dire se compia quest'ascesa solo con lo spirito o anche col

corpo; ma poi si fa dire da San Pietro che ripeta sulla terra quel che ha ascoltato in cielo, quando sarà tornato giù « per lo mortal pondo » (XXVII-64). Effettua dunque la salita con l'anima e col corpo. Si leva fissando gli occhi in Beatrice, « tutta ne l'eterne rote fissa » (1-64).

La donna che lo ha strappato al male, ora lo fa ascendere di perfezione in perfezione fino alla visione di Dio e risponde all'ansia di conoscenza e di verità che è nell'anima del Poeta sciogliendo i suoi dubbi, approfondendo le ragioni della sua fede. È lei che gli dispiega innanzi agli occhi della mente l'ordine universale entro il quale è segnato il fine di liberazione e di ascesa dell'uomo; lei che gli indica la ragione profonda della diversa luminosità dei corpi celesti, il duplice aspetto dell'umana volontà, la santità dei voti; lei che chiede talora ai beati d'illuminare l'anima di Dante, come quando fa che Salomone gli sveli la gloria della Resurrezione della carne; lei che col suo sorriso e con la luce sempre più splendente dei suoi occhi gli indica il trapasso di cielo in cielo; lei che dinanzi al punto luminosissimo che è Dio, rivela al suo Poeta « in cura forte sospeso » (XXVIII-41) tutta la divina onnipotenza: « Da quel punto / dipende il cielo e tutta la natura » (XXVIII-42). Ognun vede come questa Beatrice del Paradiso sia la idealizzazione della Donna amata da Dante. Creatura sempre reale e viva, come quando apparve nell'Inferno, con gli occhi lucenti che lacrimavano e l'anima che trepidava per la vita del suo Poeta, come quando nel Purgatorio lo fece tremare alla sua apparizione, in ogni goccia del suo sangue e gli rimproverò con femminile accoramento il suo distacco da lei, ancora qui nel Paradiso lo vince « col lume d'un sorriso », lo guarda con « li occhi pieni / di faville d'amor così divini / che (dice il Poeta) vinta mia virtute die le reni / e quasi mi perdei con gli occhi chini (IV-139-141). È pur sempre la Donna, dunque l'altissimo Amore di Dante, ma in lei s'incarna pure l'ideale massimo del Poeta. Ciascuno vede realizzata nella creatura amata quanto è per lui il meglio della vita. E Dante trasfonde in Beatrice quella verità rivelata dalla Fede che da luce al suo pensiero e pace al suo cuore; compenetra creatura e idea in una sintesi così meravigliosa e così singolare che rende come naturale il trapasso della Donna al simbolo e dal simbolo alla Donna. Così, nel canto IV, Ella ha parlato e chiarito i dubbi di Dante col ragionamento « ch'uscì del fonte ond'ogni ver deriva » (IV-115) sì da essere apostrofata dal Poeta: «o amanza del primo amante, o diva » (v-118), ma poi, dopo la rivelazione della verità, ci sono i suoi occhi, occhi pieni « di faville d'amor così divini » (v-140) che quasi fanno venir meno il Poeta. E ancora, nel canto di San Benedetto (XXII), dove l'anima del Poeta trapassa dal fiero dolore per i benedettini degeneri alla contemplazione degli spazi sterminati e scorge, « vile sembiante » in quell'infinito, « l'aiuola che ci fa tanto feroci » (v-151), dinanzi « al passo forte che a sé la tira » (123) non può che volger « gli occhi a li occhi belli » (153), per confortare il dolore e sostenere il cimento che l'attende nello sguardo che la trasumana.

Beatrice è dunque la Donna di Dante e la Verità della Fede fatta vivente. Come si toccano terra e cielo si tocca la Donna e l'Idea.

Se Beatrice è l'Amore trasumanato di Dante, Maria è la Regina del suo Paradiso.

Il primo canto che egli ascolta nei cieli è per lei: Ave Maria » (111-12). E a questo canto che dalla luna si dilata per lo spazio, risponde dal cielo delle stelle fisse « la circulata melodia » dell'arcangelo Gabriele (XXIII-109), che non è cosa terrena ma voce cui solo «li altri lumi » possono far eco. E anch'essi, infatti, fanno sonar lo nome di Maria » (XXIII-111). Ella è dunque, dopo Dio, l'onore e la gloria massima dei ciéli. Pure, in questa esaltazione sovrumana della Vergine, in cui pare non vi sia più posto per quel che non sia divino, rientra l'umano. Maria è pur sempre «la rosa in che il Verbo divino carne si fece» (XXIII-73), e Dante tende l'anima sua, con tutti i beati, verso la « corona di fiamma » che sale all'Empireo, ed esprime tanto slancio d'amore con una similitudine d'ineguagliabile ; tenerezza: « E come il fantolin che 'nver la mamma / tende le braccia poi che il latte prese / per l'animo che 'nfin di fùor s'infiamma / ciascun di quei candori in su si stese / con la sua fiamma, sì che l'alto affetto / ch'elli avieno a Maria mi fu palese ». (XXIII-121-125).

Ne è senza significato che accanto a questa paradisiaca glorificazione Dante esprima la cotidiana preghiera che sale dal suo cuore d'uomo a Maria: « il bel fior ch'io sempre invoco e mane e sera » (XXIII-88). Due corali immensi s'alzano verso di Lei negli ultimi due canti; l'uno riprende l'Ave Maria che aveva echeggiato nel primo cielo. L'intona « da tutte le parti la beata corte » (XXXII-98); l'altro è preghiera pronunciata per Dante da San Bernardo. Preghiera che sazia tutto l'ardore di fede

dell'anima, e la mette in adorazione della Vergine: « Vergine madre» figlia del tuo Figlio,... (XXXIII-1-39). Fissi nel Santo, gli occhi da Dio diletti e venerati », appagano tanta preghiera. Per Maria Dante è stato strappato alla selva. Per Maria congiunge l'anima sua con l'Amore infinito.

In tutta l'ascesa dai nove cicli all'Empireo, in ogni colloquio coi beati, la spiritualità, l'incorporeità di questo mondo si fa accessibile come cosa concreta e il pensiero diventa una realtà viva, che puoi quasi vedere nell'immagine oltreché seguire nell'astratta via della speculazione. È il miracolo del genio poetico di Dante. Egli vede, e fa vedere al lettore le più ardue verità. Ecco l'idea difficilissima dell'origine della luce, racchiusa e chiarificata in una terzina: Per la natura lieta onde deriva / la virtù mista per lo corpo luce / come letizia per pupilla viva » (11-142). E ad indicare la creazione dell'universo sensibile in cui forma e materia si congiunsero insieme nel medesimo istante, ecco l'immagine delle tre saette insieme scoccate da un arco tricorde: « Forma e materia, congiunte e purette / uscirò ad esser che non avia fallo / come d'arco tricorde tra saette » (XXIX-27-29). Il ciclo, la luce, la natura, ciò che concepiamo nell'astrattezza del pensiero, è reso evidente nell'immagine.

Ecco posti a fronte la prescienza divina e il libero arbitrio con una visione che, più chiara di ogni ragionamento, ne mette a punto la coesistenza e l'indipendenza « La contingenza che fuor del quaderno / de la vostra natura non si stende / tutta è dipinta nel cospetto eterno / Necessità però quindi non prende / se non come dal viso in che si specchia / nave che pur corrente giù discende » (XVII-37-42). Questo concretizzare di mondo del pensiero, questo farne cosa viva, questo aderire sempre al reale, anche nelle più ardue astrazioni, è la nota essenziale del Paradiso di Dante e l'accento più profondo e più grande della sua poesia.

Ma non è solo la verità puramente razionale che « tocca la mente » al Poeta; c'è anche quella che nell'anima degli uomini e nello scorrere del tempo si fa vita vissuta e sofferta. Pertanto egli che « sillogizza i veri » del Pensiero, si fa pure maestro e giudice e delle coscienze e della storia. La Chiesa, l'Impero, l'Italia, gli uomini. Anche quelli fra i quali s'infutura la sua vita. Sono le forze vive, battute e ammaestrate dalla sua anima. E poiché egli parla dall'altezza del Paradiso, dove non alligna né il male né l'errore, ogni accento suo ne discende fino alla terra dispogliato di ogni particolarismo, reso quasi dommatico nell'universalità dello spirito « cui tutti i tempi son presenti ». Ed egli vede la Chiesa di Lino di Calisto e di Urbano; di Francesco e di Benedetto; l'Impero di Giustiniano e di Carlo Magno; la Firenze dei Bellincion Berti, degli Ughi, dei Catellini « sobria e pudica ». È il passato sereno ed alto di fronte al terribile presente in cui la Chiesa è divenuta « cloaca del sangue e de la *puzza* » (XXVII-25), e l'Impero un'accolta di principi miserevoli (XIX); e Firenze ha imbastardito la sua gente « col puzzo del villan d'Aguglion, di quel da Signa / che già per barattare ha l'occhio aguzzo » (XVI-56-57). Il Poeta tutto e tutti colpisce. Senza reticenze, con la riprovazione e col sarcasmo. L'invettiva di San Pietro contro « l'usurpatore » del loco suo (XXVII-22), fa trascolorare di sdegno il Paradiso; e « i moderni pastori » che « voglion quinci e quindi chi li rincalzi / e chi li meni / tanto son gravi e chi di retro li alzi » (XXI-130-132), muovono le anime di Saturno a un grido più forte del tuono. Ma il Poeta vede anche il tempo che verrà. « Ma l'alta provvidenza che con Scipio / difese a Roma la gloria del mondo / sonerà tosto sì com'io concipio » (XXVII-63). Torna la profezia del Veltro, che circola, come linfa rinnovatrice della vita, in tutte e tre le cantiche, e che qui nel Paradiso trova — attraverso la voce di San Pietro — la sua più solenne affermazione. La corruzione dell'umana famiglia tutta « sviata dietro il malo esempio » cederà ad un rinnovellato vivere civile « sì che la classe correrà diritta / e vero frutto verrà dopo il fiore » (XXVII-147). Sopra i potenti e gli umili della terra il Poeta — esiliato « povero e vetusto », solo, si leva al di sopra degli umani e del tempo e annuncia la Resurrezione dell'umanità. È il Paradiso stesso che lo consacra Profeta.

* * *

E nel Paradiso trova lume e pace anche la storia della sua vita e del suo cuore.

Strappato alle malvage tempeste della vita pubblica e a quelle della sua vita, dalla misericordia di Maria e dall'amore di Beatrice, egli dopo aver conosciuto tutta l'entità e l'orrore del male e dopo la drammatica confessione delle sue colpe, rifatto « puro e disposto a salire alle stelle », di cielo in cielo è andato verso Dio. Un'anima del suo sangue, Cacciaguida, gli ha rivelato che la solitudine in cui è stato costretto a relegarsi per « la compagnia malvagia e scempia » (XVII-62), sarà compensata dalla rinomanza eterna che la sua anima avrà nelle anime che si avvicenderanno sulla terra; e gli ha donato,

con questa certezza, la forza di parlare e di sferzare senza timori; mentre la guida dolce e ferma di Beatrice gli ha dato fidanza » per sostenere « la battaglia de' deboli cigli » di fronte alla luce sovrumana del Paradiso e per confortare la mente che si è sentita « nella disuguaglianza della voglia e" dell'argomento » ($XV_7$79).

E davanti a San Pietro è Beatrice che fa sì che Dante faccia la confessione della sua fede. .

Egli rivela così la sorgente profonda dell'ispirazione di tutta la Commedia, nonché di tutta la vita del suo spirito: « Io credo in uno Dio / solo ed eterno che tutto il ciel move / non moto, con amore e con desìo. / E a tal creder non ho io pur prove / fisice e metafisice ma.dalmi / anche la Verità che quinci piove / per Moisè per profeti e per salmi / per l'Evangelio e per voi che scriveste / poi che l'ardente Spirto vi fé almi » (XXIV-130-138).

Su questo Iddio poggia tutta la visione del Poeta e in questo Dio si conclude. I tre regni della disperazione, della speranza e della beatitudine poggiano sulla Verità del Vecchione del Nuovo Testamento, e il punto in cui giungono è il Dio uno e trino che punisce o beatifica le anime, ed unifica entro di sé « in un volume, quel che per l'universo si squaderna»: il sensibile e l'intelligibile. '...".

La radice da cui è spuntata la Commedia è dunque la Fede cristiana di Dante; ed essa è, altresì, che sostiene e corona il motivo più profondo della vita interiore del Poeta.

Quando egli giunge « al ciel ch'è pura luce » (XXX-39), e tocca l'estremo limite di quell'universo che ha creato con la sua fantasia, vede anche la bellezza di Beatrice così grande da trascendere i limiti dell'umana comprensione. Come il senso dell'infinito, che vige nella nostra anima e che pure non riusciamo ad esprimere con le parole, la bellezza di Beatrice » si trasmoda, di là di noi» (XXX-19).

Insieme con questa inimmaginabile bellezza della sua Donna, si apre innanzi al Poeta la visione dell'Empireo: « luce intellettual piena d'amore / amor di vero ben pien di letizia / letizia che trascende ogni dolore » (XXX-40). Ed ecco la visione di Dio: « lume in forma di rivera / fluvido di fulgore in fra due rive / dipinte di mirabil primavera » (61-63).

Siamo nell'ineffabile. Si leva tutto un bagliore e un riso dai versi. Ti sta davanti l'incorporeità di questa visione di paradiso nelle « faville vive », nel « ridere dell'erbe », nel « miro gurge! ». Adusato sempre meglio l'occhio a tanta visione, l'onda di luce « parve di sua lunghezza divenuta onda » (v-90); i fiori e le faville « si cambiare in maggior festa » formando « le due corti del ciel »: dei beati e degli angeli. Si schiude così la « mistica rosa » innanzi agli occhi del Poeta. Ma la descrizione di questo divino fiore di luce e di gioia, non è più poetica delle « rive dipinte di mirabil primavera ». La parola vien meno, sopraffatta dallo stupore e dal gaudio. Solo gli occhi vanno per il fiore immenso « mo su mo giù e mo ricirculando » (XXXI-48). Dante ha ormai compreso « la forma general di Paradiso » e vorrebbe ancora dire a Beatrice, riversare in lei la piena del suo animo. Ma ella non è più accanto a lui. È salita al trono che « i suoi meriti le sortirò » (v-9). Un riflesso della luce di Dio la incorona. E l'amore di Dante ascende col suo pensiero e con la sua poesia, alla più pura estasi contemplativa. Beatrice è ad una lontananza tale che fa pensare agli spazi immensi che si frappongono, in terra, fra gli abissi del cielo e del mare, ma non vi sono più ostacoli per gli occhi del Poeta, ed egli scioglie alla sua donna l'inno dell'amore e della riconoscenza.

Passa nella sua voce un po' tutta la vita del Poeta che dalla schiavitù del male alla liberazione, nonché nel travaglio della creazione del Poema sacro, ha sempre sentito accanto a sé Beatrice: liberatrice, salvatrice, ispiratrice. L'anima ne invoca ancora l'aiuto e il sostegno per il cammino che le resta a percorrere in terra. « La tua magnificenza in me custodi » (XXX-88). E qui subentra il pensiero della morte, umanissimo pensiero in cui senti dal corpo finito e muto svincolarsi lo spirito nell'anelito dell'amor divino e immortale. « L'anima mia che fatta hai sana / piacente a te dal corpo si disnoda ». E Beatrice « sì lontana come parea » sorride e guarda il Poeta. Poi torna « a l'eterna fontana ». L'umano e il divino si fondono insieme. È tal cosa che nessuna parola può esprimere. E Beatrice non dice nulla. Chiude la sua parola inesprimibile in uno sguardo e in un sorriso.

Accanto a Dante c'è ora San Bernardo, l'ardentissimo fra i contemplanti. Solo con la contemplazione il Poeta può arrivare alla visione perfetta di Dio perché è al di sopra di ogni argomentazione ed essa sola innalza fino all'assoluta verità. Bernardo invita Dante a levar gli occhi « ai cerchi infin al più remoto» (XXXI-115), perché possa vedere la Vergine, Regina del Paradiso.

Viene così Maria a dominare il canto e l'anima del Poeta. Ed egli s'accorge che tutto lo splendore che fin lì lo aveva abbagliato, sovrumano splendore di Paradiso, non era che un cielo di stelle fra cui non aveva ancora scorto il sole. « E come da mattina / la parte oriental de l'orizzonte / soverchia quella dove il sol declina / così quasi di valle andando a monte / con li occhi vidi parte ne lo stremo / vincer di lume tutta l'altra fronte» (XXXI-118-123). La bellezza di Maria s'irraggia come il ridere del Paradiso e la sua materna misericordia si volge alla preghiera che San Bernardo fa per Dante. Preghiera che ogni chiosa guasterebbe. E Maria che ha salvato Dante, ora gli sgombra l'anima « d'ogni nube di mortalità » (XXXIII-32), perché il sommo piacer gli si dispieghi » (v. 33). E Dante contempla Dio, vede in Lui la sintesi unitaria e abissale di tutto l'universo. Il verso si fa sospeso, rotto di tratto in tratto da esclamazioni, quasi sopraffatto dalla visione. Ma il Poeta « ficca lo viso per la luce eterna » (v. 83) fino a consumare tutta la sua capacità di vedere. La Divina grazia lo sostiene. Ma egli non dimentica, nel prodigioso suo trasumanarsi, gli uomini che sono e che saranno, impigliati nel dolore e nell'orrore della piccola terra. Si sente per sempre vate, vorrei dire Padre degli uomini. E prega: « O somma luce che tanto ti levi / da concetti mortali, a la mia mente / ripresta un poco di quel che parevi / e fa la lingua mia tanto possente / ch'una favilla sol de la tua gloria / possa lasciare alla futura gente » (v. 67-72).

La grazia di Dio lo solleva al di sopra delle possibilità della nostra mente ed egli fissa il mistero della Trinità e dell'Incarnazione. Non può più dire con la parola umana. La sua poesia, attingendo nel silenzio la sua ultima espressione, tocca il suo estremo orizzonte, che ha per confini anch'esso, come il suo Dio, soltanto « Amore e luce »; e consegna agli uomini, ultimo accento della sua voce eterna la certezza che l'anima umana — se ferma e forte com'essa nell'ascesa dall'Inferno al Paradiso, — compie il suo destino, trasumanata e appagata nell'« Amor che move il sole e l'altre stelle ».

CARATTERI INTERIORI DELLA POESIA DANTESCA

A guardar bene addentro alla poesia di Dante mi pare che si possano cogliere tre motivi fondamentali, che legano le cantiche in profonda ed intima armonia, e, abbracciando la vita della natura e quella dello spirito, formano come tre sintesi dell'universo dantesco: la sintesi della luce, della parola e dell'Amore.

Cercherò di porle in rilievo una per una.

* * *

Già per molte vie, prima di Dante, il pensiero aveva ricercato l'essenza e il valore della Luce. Pitagora l'aveva sentita nell'Uno, Parmenide nell'Essere; Plotino l'aveva vista discendere dall'Uno imperturbabile che sta al di là dell'essere e del pensiero, giù per tutta la scala delle essenze, come forza inserita nel cosmo, e Platone, quasi presentando l'illuminatio agostiniana, aveva già affermato nel Convito che « allora la vista della mente comincia a guardare quando quella degli occhi comincia a sfiorire ».

Poi il Cristianesimo s'incentra tutto nella luce.

« Cristo luce del mondo »; i « Cristiani figli della luce » afferma il Vangelo. « Amare è dimorare nella luce » dice S. Giovanni e così via.

Anche Dante ha una sua dottrina della Luce che rivela, oltreché nella Commedia, nel Convivio e

nel De Vulgari Eloquentiae. Egli s'avvale certamente della teoria agostiniana della luce interiore, né trascura il pensiero tomistico dell'intelletto agente che, raggiando, trae dal sensibile l'universale intelligibile; ricorda la metafisica del suo maestro Arìstotele, là dove la *mix* tenebrosa contrasta col luminoso Eros, e ben conosce il lume di cui è impregnato quasi in ogni voce, come abbiamo accennato, dalla Scrittura alla patristica, dal pensiero dei dottori ai mistici, quel Cristianesimo di cui si accinge a rivelare la poetica forza creatrice. Ma, diversamente da quanto prima di lui era stato pensato e detto, Dante non mira soltanto la luce da filosofo, come forza del vero o principio vitale né solo la contempla da credente, come effusa dalla onnipotenza creatrice di Dio. La sente da artista, come radice, sostanza prima del suo mondo interiore, e poggia quindi su di essa, sulla più immateriale delle figurazioni, la nota dominante del suo poema che dismateria la vita. In esso, dal miro gurge di Dio, la luce dilagando irrora i cieli e la terra. Si fa quindi principio motore e vivificatore del cosmo e degli spiriti andando, ben al di sopra della visione di Plotino che s'arresta innanzi alla materia opaca e impenetrabile, a fare di ogni cosa creata come un vasello di luce; luce che mentre investe soltanto, a semplice testimonianza e sigillo del dito di Dio, le creature che son fori dell'intelletto, vivifica invece come lumen interius e fa consapevoli del loro cammino e del loro destino quelle che hanno intelletto ed amore. Si delinea così, in questo corrispondersi e completarsi della luce delle cose con quella degli spiriti, la prima sintesi dell'universo dantesco. Sintesi dapprima negativa.

L'anima, perduta per il suo mal volere la luce del sole « che mena dritto altrui per ogni calle » ruina dove « il sol tace ». Solo potrà tornare a rivedere le stelle, se è capace di soffrire e di sostenere la guerra « sì del cammino e sì della pietade ». E scende così in loco d'ogni luce muto. La definizione, oltreché al cerchio dei lussuriosi, cui particolarmente si appropria per l'accecata tirannia della carne, può assai bene valere per tutto l'Inferno, dove non è lume di Dio, né dell'anima né delle cose. Intorno la campagna è buia, oscura e nebulosa la proda della valle d'abisso. Ed entro i nove cerchi le piagge sono grige, la belletta negra, le mura e le tombe affocate « per l'aer nero e per la nebbia folta », il lago di sangue è cupo e la foresta fosca, e la pietra di Malebolge è di color ferrigno. Più giù ancora, il pozzo scuro dell'infima lacuna dell'universo, dove s'agghiaccia la natura tenebrosa.

L'anima non ha più nulla, oltre che la sua dannazione senza fine e senza scampo. È morta alla verità e alla pace perché ha perduto la luce.

Ma quando sale nel mondo della purificazione pare che tutta si alleggerisca della sua opacità corporea; e tutta si ritrova con se stessa, in una sofferenza temperata d'amore e di speranze, per maturare quell'illuminazione interiore che le suggerirà un giorno, rischiarandola, di levarsi dal luogo della sua espiazione e salire fino a Dio.

Altrettanto pacata e dolce, come la malinconia e la speranza che formano nel cielo dell'anima il seme della luce interiore, s'accoglie nel cielo naturale la luce. « Dolce colore d'orïental zaffiro... ».

« È un radioso mondo virginale e misterioso che si schiude » come dice il Vossler. Il palpito pacato delle quattro stelle, nell'infinito del cielo, risponde al tremolar delle onde nell'infinito del mare. Fra le due immensità la montagna, alta più di tutte le montagne della terra, con le sue sette balze, ricettacoli di un dolore che riscatta e che santifica. Come l'anima, la natura si leva in alto. E la legge della luce domina questo mondo che non si sale se non col sole, e sulla cima alle soglie del Paradiso terrestre, il fulgore dell'astro ch'era stato inaccessibile nella selva oscura, riluce sulla fronte purificata del Poeta. È questa, vorrei dire, la suprema compenetrazione della luce della natura con quella dello spirito, prima che l'una e l'altro entrino nel mondo dell'ineffabile. E non è forse inutile ricordare che proprio qui, alle soglie di quel mondo, dove col suo spirito di titano è arrivato, fermamente ascendendo dalla tenebra alla luce, proprio qui Dante ammonisce gli uomini affinché sappiano, nella breve vigilia della vita, cogliere e seguire la luce: « Lo sol sen va... e vien la sera. / Non v'arrestate, ma studiate il passo, / mentre che l'occidente non s'annera ».

Comincia quindi il preludio del Paradiso.

Si spiritualizza la natura e la luce: nella « divina foresta spessa e viva » l'acqua si move bruna bruna e nulla nasconde. Nell'aria dolce, senza mutamento, già posa l'eterno. Nella luce, che s'irraggia per ogni dove, già è scomparsa la determinatezza e la temporalità delle cose create; che i 7 candelabri, simili a 7 alberi d'oro, dipingono l'aria d'un fulgore che viene da lontananze sovrumane e che quindi nessun occhio può seguire e nessuna forza naturale può spegnere. « Luce sicura d'Aquilone e

d'Austro ».

Siamo cioè nel divino, dinanzi « alla luce che da sé è vera ». Ora la vita della natura si concentra nei cieli illuminati e mossi dal supremo Fattore, mentre le anime lasciano ogni opacità corporea, per non farsi che « vero sfavillar del Santo Spiro ».

È il trionfo della luce. « Partita, dice bene il Manacorda, da mattinale crepuscolo, una sinfonia di paradiso sale di grado in grado, di sfera in sfera, lenta, solenne, fino a dilagare senza più confini in un abbacinante meriggio ». E là, l'aspirazione verso l'Uno, che ha fatto salire le creature irrazionali verso forme sempre più complesse e ha portato l'anima umana a desiderare e a discernere fra tante varietà di vita la Vita e dietro tante individualità l'universale, l'aspirazione verso l'Uno, dicevo, si soddisfa e si placa. Sta innanzi agli occhi del poeta « il vero in che si queta ogni intelletto » nel « punto che raggia lume ». Da quel punto dipende il cielo e tutta la natura », vi si condensa l'effimero e l'eterno, si racchiude « con amore in un volume / quel che per l'universo si squaderna ». E l'anima, dalla valle d'abisso dolorosa, salita alla sua meta suprema vede dissolversi il mistero dell'universo e il mistero di sé, e scioglie l'ultimo canto alla luce rivelatrice, il canto, come ben nota il Casella, « più rotto e più ansante di tutto il poema, che procede a impeti, tra bagliori, fulgori e visioni »; ma anche, aggiungiamo, il canto che tocca il vertice massimo della poesia e del pensiero, perché in una sola visione lucente soddisfa e placa tutte le aspirazioni del cuore e dell'intelletto.

Si completa, così, la prima sintesi cosmica, con la triade della luce, che, quando si sottrae allo spirito, gli toglie la vita (e smuore con essa la natura); quando gli urge dentro, lo impegna ad elevarsi (e la natura si fa pur essa tutta una serenità e una pace), quando lo avvolge nel suo fulgore, lo beatifica per l'eternità (e la natura quasi si dismateria, nel rotear dei cieli).

Ma questa luce, vista nei suoi rapporti con l'umano, non è un fulgore muto; anzi ha proprio la sua quidditate nella parola, quale Dante l'ha intesa e rivelata, rifacendosi senza dubbio ad Agostino. Questi aveva detto nelle Confessioni, fisso nel pensiero di Dio: « Chi non parla di te è muto; e ancora nella Enarrationes in Psalmis, con stupenda espressione: Tacebis, si amare destiteris ».

Dante fa pur egli della parola una risonanza d'amore; la sente e la esprime come affermazione e testimonianza d'amore, lume o presagio di verità. Ove a tanto non arriva, la parola è solo un'assenza del vero dire, un tacere, e del tutto si spegne là dove l'amore è morto. L'Inferno è un regno muto, una tenebra ove si tace. È vero: urla il vento, sferza la pioggia, rimbomba l'acqua dall'uno all'altro giro, ribolle il sangue e la pece, ululano le cagne e sibilano le serpi, ma in questa disperata sinfonia, le cose son fatte solo strumenti di dannazione e di morte; hanno perduto nelle tenebre d'inferno, la voce che su nel dolce mondo era sillaba sinfoniale di laude e di gloria al Creatore; non dicono più la loro parola, viva e vera.

E gli spiriti? Taciti anch'essi, siano demoni o siano uomini. (Dico *taciti,* prego di notare, non silenziosi; perché fra il tacere e il silenzio v'è una differenza e una distanza immensa, come vedremo). Inutile il grido rabbioso di Caronte o di Minosse o degli altri mille « piovuti in sulla porta di Dite. Inutile e indecifrabile (checché vi vogliano scorgere alcuni cosiddetti commentatori ben lontani da Dante) inutile e indecifrabile, dicevo, il linguaggio di Pluto e di Nembrot. Ma quanto profondo, questo far « parlare a voto » le potenze infernali, quanto denso di significato! Il male può solo rinnegare o distruggere non può dire. Ecco il senso del tacere dell'inferno. E i dannati, pur essi, piangono e bestemmiano, si lamentano e rissano, con gesti o voci ora disperate ora di una plebeità in cui si stampa il marchio della loro abbiezione, ma non hanno, neppur essi, la parola vera che vivifica e che illumina, e in un progressivo imbestiarsi arrivano fino agli uomini-ghiaccio di Cocito, mentre sul tutto grava Lucifero, senza una voce assiderando col suo vento di morte. È la bestialità fredda e muta, l'ultima, più plastica figurazione poetica che realizza il pensiero di Agostino: Tacebis, si amare destiteris.

Ma la poesia di Dante, com'è occhio dello spirito, che ne coglie — abbiamo visto — la tenebra e la luce, così è orecchio dello spirito che ne ascolta il tacere e la parola. Pertanto dal regno muto sale ai mondi dove il dire è amore, e quindi è verità e vita.

Parola del Purgatorio!: Raccoglimento dell'anima dispogliata dell'insulso clamore del transeunte e tesa solo a riconoscere e ad esprimere quel ch'è essenziale e immutabile. Parola che ricrea l'armonia tra il finito e l'infinito e, mentre placa il dolore in un « attender certo della gloria futura », si alimenta

e si veste, in ogni accento dell'assoluto a cui tende. Parola che sorge e si sostiene solo in quel mondo ulteriore dello spirito dove è in potenza tutta la vita.

La suprema e più completa espressione di un tal mondo com'esso indefinibile, com'esso inconcretabile, che prepara e conclude la parola, è la Musica. Essa sola fugace ed eterna come la vita. La suprema legge che lega le cose e lega gli spiriti — l'armonia — è la sua sostanza. La suprema meta cui tendono le anime — il ritorno dal molteplice all'Uno — si riflette nella sua voce che effonde in un solo accordo e in un solo respiro mille suoni e mille accenti diversi. Se pensiamo questo, possiamo comprendere perché, prima della parola, propriamente detta, Dante ponga nel suo Purgatorio la Musica. Egli vuol dire che solo da questa rivelatrice massima dell'infinito e dell'eterno che in noi si chiude, può iniziarsi l'ascolto e il pronunciarsi del verbum interius dello spirito! È il verbum che suona con accenti diversi, per le sette balze della montagna, mentre la natura sta immota, come sospesa in un rapimento estatico (che non pioggia, non grande, non neve va oltre la soglia del Purgatorio). E la parola rivela le anime a se stesse; quali sono nello struggimento per le loro colpe, nell'ansia di purificarsi e di elevarsi, al di fuori e al di sopra di ogni contingenza, ma dentro al cuore e alla mente, col loro palpito più intimo d'amore e di dolore. Perciò tutto quanto resti estraneo a questo colloquio essenziale con se stesse e con Dio, disagia le anime. « Va via Tosco, ormai, dice Guido del Duca, e così Marco Lombardo e Adriano V e Forese.

Non v'è posto per quello che non ha risonanza eterna. Ed è proprio per questa adesione alla radice ultima della vita spirituale, dove l'individuo coglie se stesso come un vasello dell'infinito, che la parola del Purgatorio si risolve in preghiera e sale così dai superbi schiacciati sotto i massi fino ai lussuriosi divorati dal fuoco, allumandosi dell'eco di Dio, che le risponde per ogni balza, attraverso la voce dell'angelo con una sicura promessa di gaudio. « Beati pauperes spiritu... Beati mundo corde... ».

Così la parola del Purgatorio, che ridesta con l'amore e col dolore la purità dell'anima, si sigilla della certezza della pace. Dice il tutto dello spirito e ne riecheggia il destino.

Dopo di che, entriamo nel Paradiso, nel regno dell'ineffabile. Ma è l'ineffabile di Dante che non svanisce mai nel vago, nell'inconcreto, nell'irreale, ma — sono parole del De Sanctis — rendendo sensibile e intelligibile il paradiso teologico, «concilia la teologia e l'arte ». Qui, come nell'Inferno al non dire dei dannati risponde il tacere delle cose, e nel purgatorio al « verbum interius » dello spirito fa eco l'assorta calma della natura, qui nel paradiso, dicevo, all'armonia degli spiriti risponde l'armonia dei cieli. Ultimo accento di quella sintesi della parola, che, dopo la luce, è la seconda sintesi universale del poema.

Ma nel Paradiso la parola, prima che degli spiriti è di Dio. E Dio è silenzio. « Ma proprio per questo non tace mai. Il silenzio è lo spirito, il tacere la materia. Il silenzio è amore, il tacere indifferenza. Dal grembo perennemente fecondo del silenzio nascono il suono, la voce, la parola; nel grembo perennemente sterile del tacere, suono, voce e parola miseramente muoiono. Solo in Dio silenzio e parola interamente aderiscono e s'identificano » (G. Manacorda).

Così tutta la sinfonia degli spiriti, nel divino silenzio trova la sua pienezza e il suo coronamento. E il Poeta, che pur ha saputo fermare nella parola le più ardue visioni del pensiero e della fantasia, sente, man mano che si avvicina « all'ultima salute » ingigantirsi l'eloquenza del silenzio.

Silenziose sono le supreme espressioni dell'amore e della grazia. Nell'ultimo sguardo e nell'ultimo sorriso a Dante, Beatrice tutto dice senza nulla dire. Maria s'affissa silenziosa in San Bernardo e in Dio. Dante innanzi alla luce divina sente che quel suo vedere è maggiore che il parlar nostro. Veramente « figurando il Paradiso, convien saltar lo sacrato poema come chi trova suo cammin reciso ». Il Poeta che tutto ha saputo dire, rivela pure che la parola può anche esser fatta di silenzio, quando in questo sia pienezza di vita e di poesia. Ma sempre, per farsi arte vera e non effimera voce, la parola dev'essere significazione di un ideale sinceramente sentito e sofferto, di una meditazione profondamente nutrita, di una forza creativa che sia capace di rifare il reale secondo lo spirito, sollevandolo oltre le contingenze e le accidentalità cotidiane, nel Bello e nel Vero universali. Così, la parola di Dante.

Possa essa davvero tornare, in questo nostro tempo muto, ad additare a tutti i balbettii che credono di esser poesia, gli orizzonti immensi e severi dell'Arte, che non può restringersi soltanto a

suggestione di voci o d'immagini o a balenìo d'impressioni, ma deve essere armonia di pensiero e di sentimento, e cioè verità e bellezza che sollevi e trasfiguri il reale.

Terza ed ultima sintesi dell'universo dantesco, è quella dell'amore recentemente messa in rilievo e per la prima volta, ch'io sappia, del Manacorda. Agostinianamente due pondera attraggono a sé l'universo dantesco. L'uno è il pondus cupiditatis, per il quale l'uomo, in possesso del dono terribile della libertà, ama false immagini del bene e ruina verso Lucifero, l'altro è il pondus charitatis, per il quale le creature che « son fòri d'intelletto » si movono « per lo gran mar degli esseri » ciascuna « con istinto a lei dato che la porti », a stampar nel creato l'orma « dell'eterno valore » e le creature « che hanno intelletto ed amore », « non torte al basso da falso piacere », salgono come « a lor sito decreto » verso il Vero « in che si quieta ogni intelletto ». Si forma così una gravitazione universale d'amore.

Sappiamo sentirla soprattutto noi, uomini malati e schiavi del meccanicismo, questa sublime concezione dantesca, che penetra nell'universo a ritrovarne non le leggi ma il movente delle leggi, a coglierne non il determinismo ma il palpito vitale.

Per tale concezione, dunque, Amore, oltre che anima del mondo, si fa sementa, nel cuore umano, « d'ogni virtute e d'ogni operazione che merta pene », sementa cioè che da all'anima le ali che la portano verso Dio, o la schiaccia sotto il peso delle cupidige che la trascinano verso il « cupido per eccellenza » Lucifero.

Dante, anch'egli, ha sentito la forza di questo pondus cupiditatis. È stato lì lì per minare in basso loco.

Ma l'altro pondus, saldo e profondo nel suo cuore d'uomo e di poeta, ha vinto, l'ha salvato, ha segnato in lui per tutti, la sublime via ascendente dell'amore umano, che sta, accanto a quello delle cose e degli angeli, come il palpito più prezioso, perché il solo ingemmato di pensiero e di dolore.

Quest'amore soffre perfino, pur di salvare l'amato, di « lasciar nell'inferno sue vestige ». La miseria di quel mondo non lo contamina, lo fa invece pietoso, tanto che non disdegna esso, l'Amore, di portar la sua luce in quella tenebra e di dire in quella morte la sua parola che ridà la vita. La dice piangendo (li prieghi miei piangendo furon porti), e la sua luce e il suo pianto rimangono, ben presenti se pur non visibili, sopra ogni crudezza e bassezza d'inferno, come il lievito e la forza che « fa andare » e sostiene la ragione ridesta e l'anima smarrita.

Poi, dopo che il male si è mostrato in tutto il suo mortale orrore, è ancora la virtù d'amore che consente di coglierne la purificazione per le sette balze del Purgatorio (Donna del ciel ti move e regge).

Così l'anima si rinnovella. E allora il volto vero dell'Amore, obliato prima dietro false immagini le ricompare innanzi e trascina in una divina estasi contemplativa gli occhi e il cuore e la parola del Poeta, « O isplendor di viva luce eterna / chi pallido si fece sotto l'ombra / sì di Parnaso - o lesse in sua cisterna, / che non paresse aver la mente ingombra, / tentando a render te qual tu paresti / là dove armonizzando il ciel t'adombra, / quando ne l'aere aperto ti solvesti? ».

Ormai « di servo tratto a libertade » egli non porta più in sé che il desiderio di ascendere. Dietro virtù e la forza d'amore sale di cielo in cielo, fino all'ultima pace e all'ultima salute.

Là anche il suo palpito umano, rientrando nell'universale gravitazione, si realizza nell'Amore che « move il sole e l'altre stelle », mentre la sua poesia, attingendo nel silenzio la sua ultima espressione, tocca il suo estremo orizzonte, che ha per confini anch'esso, come il suo Iddio, soltanto Amore e Luce.

IL SECONDO CANTO DEL PURGATORIO

II canto s'inizia nel mattino della natura cui risponde il mattino delle anime:

Già era il sole a l'orizzonte giunto lo cui meridian cerchio coverchia
Ierusalem col suo più alto punto; e la notte che opposita a lui cerchia uscia di
Gange fuor con le bilance che le caggion di man quando soverchia; sì che le
bianche e le vermiglie guance là dove io era, della bella Aurora per troppa etade

divenivan rance.

La descrizione è giudicata involuta e non poetica come molti altri passi di determinazioni astronomiche o di questioni scientifiche che sono nel poema. A questo proposito mi pare opportuna, o meglio necessaria una considerazione generale: nella comprensione del poema attraverso i secoli siamo passati da un primo accentrarsi dell'attenzione sulla scienza teologica di Dante a un successivo rilievo del suo temperamento di poeta e d'uomo; rilievo che ha indotto infine a considerare la teologia e la scienza di cui il poema si colma, come un'impalcatura estranea all'autentica poesia della Commedia.

E ancor oggi v'è chi pone l'accento su quel pensiero che « sillogizza invidiosi veri » e chi riconosce come verbo genuino dello spirito dantesco solo la creazione che si dispiega oltre il rigido dissertare teologico o scientifico. È ovvio che questo avvenga. Quando si ascolta la Commedia in cui si da di fondo a tutto l'universo, ciascuno coglie e sente meglio una voce o l'altra dell'immenso corale. Ma il tutto è, il tutto rivela ed esprime Dante nell'unità di tanti elementi, e il valore completo della voce che di preferenza si coglie sta proprio nel suo rapportarsi e nel suo appoggiarsi alle altre che pur sembrano meno vive e meno valide.

Ad intendere la Commedia nella sua pienezza, — vorrei dire a non dimidiare la Commedia — è indispensabile sentirla nella sua perfetta fusione di dottrina, di scienza e di fantasia. Dante, in altri termini, fa poesia anche con argomenti comunemente riservati alla speculazione strettamente razionale. Dante è poeta anche della scienza. Come?

Ecco: cercherò di dimostrare come, riferendomi al passo iniziale del secondo canto, di cui stiamo parlando. Vi è in esso una determinazione astronomica che s'innesta in una determinazione geografica. Vi sono, cioè, i due emisferi: quello di Gerusalemme e quello del Purgatorio. Nel primo si fa notte; nel secondo spunta la luce. E il meridiano Gerusalemme-Purgatorio taglia perpendicolarmente il cerchio orizzontale che separa i due emisferi. Linee, dunque, che s'intrecciano nello spazio, antipodi di luce e d'ombra, così come dettano la geografia e l'astronomia. Ma dentro c'è la visione di Dante; la luce e l'ombra stanno innanzi a Lui non solo come due momenti scientificamente precisati ma come le due immagini che dicono l'essenza dei due mondi; la luce: significazione, anima del mondo della purificazione e della pace; la tenebra: essenza del mondo cieco per l'umana malizia e stoltezza (il cieco mondo di Marco Lombardo). E le linee che geometricamente segnano gli spazii, eccole nella visione poetica farsi le braccia della Croce che in sé raccolgono e Gerusalemme e la montagna, e la colpa, cioè, e la Redenzione, e il travaglio e la pace. Dentro quelle linee mute, in una parola, è sentito negli spazii il palpito cristocentrico di tutta la vita.

Siamo fin qui, dentro una stabilità gigantesca di mondi permeata dalla forza creativa del Poeta. Ma c'è accanto ad essa, il trasmutarsi graduale e leggero della luce che passa dal rosso all'arancio sopra le guance della bella Aurora: un tocco sereno e lieve di colori che s'accende nella visione solenne e severa dei mondi solcati dalla Croce.

Con tutto questo non vi pare che siamo dinanzi a una scienza trasfigurata nella vita profonda dello spirito; che siamo, in una parola sola, innanzi a Dante, poeta anche della scienza?

E analogamente, vorrei dire (se mi consentite una disgressione non inopportuna poiché stiamo accennando ai passi scientifici della Commedia), analogamente si veste in essa di un afflato poetico quell'elemento razionale che è fondamento della costruzione di tutto il poema: il numero.

L'unicità di Dio trascende il numero che è da essa creato e Dante, di conseguenza, incardina il numero stesso dell'Essere supremo: « quell'Uno e due e tre che sempre vive / e regna in tre e due e Uno » (Par. XIV-28-29).

E fin qui il Poeta si rapporta a quel Dio trino ed uno che è sostanza della sua Fede.

Ma ecco l'artista che in un ritmo trinitario esprime e muove la propria creazione. L'artista che trascende dal significato immanentistico-aritmetico del numero e lo rende come l'armonia di base che sostiene il suo cosmo poetico, come il movimento, vorrei dire il respiro della sua creazione, come l'anelito della Poesia e della Fede insieme, verso l'Uno. Vive, cioè, il numero nello spirito dell'Artefice a collegare i fantasmi della creazione artistica e il trascendente, tutto riportando quel che nelle terzine di ogni canto e in ognuna delle tre cantiche è espresso, dentro l'unità infinita di Dio. Il numero diventa così, come già Pitagora lo vide nel mondo fisico, anima e sostegno del mondo creato

dallo spirito del poeta. Il numero, in una parola sola, entra nella poesia di Dante come la scienza. Poesia senza allettamenti emotivi, senza aperture o concessioni al gusto comune, poesia trincerata dentro una meditazione severa e dentro una concisione che non ti lascia procedere se non fermi anima e pensiero a captarla in tutta l'estensione dei suoi brevi termini.

Canto dell'Unico per spiriti attenti e fermi sulla sua parola sì che *a nessun tocchi altro la mente.*

Nessuna età forse è stata più di quanto lo sia la nostra, atta a comprendere questa dantesca poesia della scienza e dei numeri. In ascolto e in cammino « per lo gran mar dell'essere » la scienza va oggi trasformando la sua stessa anima: coglie l'essenza ultima della realtà nel movimento (e Dante: Tutte nature... si muovono a diversi porti per lo gran mar dell'essere); discopre un'armonia di struttura fra l'immensamente piccolo e l'immensamente grande; vede sempre più l'intus dei fenomeni della vita, obbediente a fini e sottratto a concezioni rigidamente meccanicistiche; riconosce l'uomo stesso al vertice di un processo evolutivo, ma, in definitiva, diverso e distaccato dagli altri viventi. Il mondo sub atomico con l'indeterminazione dì Heisenberg, e i fenomeni della vita con le leggi della sintropia e il mondo fisico col principio universale della velocità della luce, tutto porta la scienza a salire dai suoi stessi problemi verso la speculazione metafisica, a sentire un legame profondo fra il pensiero che ragiona nel mondo esterno e il pensiero che guarda nello spirito umano. Non è pertanto oggi né illogico né azzardato sentire tutta la concezione finalistica della Commedia per la quale gravita l'universo intorno a un Dio-Amore, sentirla dicevo non più solo una gigantesca creazione dello spirito, ma come il lampo prorompente dal Genio a penetrare il palpito più profondo del cosmo fisico e del cosmo umano; come una nota in sintonia con la scienza nostra; per cui si possa oggi guardare dal mondo scientificamente indagato al mondo penetrato dall'intuizione poetica di Dante, come da una baia verso il mare aperto.

Dopo questa digressione, spero non inutile, nella quale ho cercato di lumeggiare quella che può dirsi la poesia della scienza nella Commedia, torniamo alle terzine iniziali del secondo canto. Oltre che nelle precisazioni astronomiche, esse ci portano anche sul tema della luce:

« Già era il sole a l'orizzonte giunto »

S'annuncia subito, dunque, e pervade interamente il canto, la luce. Questa resterà come essenziale e inalienabile legge di ascesa in tutto il mondo della purificazione, che in esso non si sale se non col sole; e mentre alla base della montagna s'alza man mano il sole come ad accompagnare il graduale dischiudersi della vita dello spirito, sulla cima della montagna, invece, il fulgore dell'astro rilucerà sulla fronte purificata del Poeta. È questa, vorrei dire, la suprema compenetrazione della luce della natura con quella dello spirito prima che l'uno e l'altro entrino nel mondo dell'ineffabile.

Il secondo canto, dunque, s'effonde tutto nel sole: nella sua luce arriva la barchetta dell'angelo, si leva la canzone di Casella e il grido di Catone. I due poeti sono « lunghesso mare ancora / come gente che pensa suo cammino / che va col cuore e col corpo dimora ». Ve un corrispondersi perfetto fra questi primi passi nel mondo dello spirito e il cammino della vita terrena: è pure essa un andare per una via che costeggia l'infinito col cuore che va e il corpo che non sa procedere. Ma ecco il primo apparire di un angelo: è quello che porta le anime dalla foce del Tevere alla montagna. L'angelo è tutto luce e candore. La sua forma è appena tracciata. A poco a poco le ali si delineano nitide, diritte verso il cielo. La beatitudine è impressa in tutta la sua figura. Egli vola sul mare e la sua luce dilaga più veloce del volo. Quanto umana e profonda, come piena di tutta la commozione del credente e di tutto il desiderio dell'uomo affannato, l'esclamazione che interrompe l'incanto della visione: « cotal m'apparve, s'io ancor lo veggia! ». E Virgilio, tacito dapprima, poi con un'ansia che trapela nelle brevi parole ripetute, dice al discepolo: « Fa, fa che le ginocchia cali... piega le mani ». E Dante s'inginocchia, prega in silenzio. In silenzio l'angelo depone sulla riva le anime del suo vasello snelletto e leggero, fa loro il segno della croce, se ne va con le ali che remeggiano puntate verso il cielo, come venne, veloce. La visione è veramente dantesca: La luce del sole, il fulgore e il candore dell'angelo, l'anima di Dante — l'anima umana — che va col cuore e tacitamente prega: tutto fra l'infinito del mare e l'altezza immane della montagna. L'infinito e la vetta: i due termini dell'Arte, le due immagini del pensiero, i due richiami di Dio.

***

Prima di entrare nella seconda parte del canto devo fermarmi un momento sui due versi nei quali

Dante, accennando al ritorno dell'angelo alla foce del Tevere afferma che su questa foce « sempre si ricoglie quale verso Acheronte non si cala ».

Per quel ch'io sappia, si è sempre spiegato questo verso di Dante solo nella sua stretta attinenza con le terzine precedenti. Se invece si legga e si mediti in un'ampiezza che va oltre di quelle e che perfettamente aderisce all'idea di Dante, esso acquista una significazione assai più profonda.

« Sempre quivi si ricoglie quale verso Acheronte non si cala »; è quel *sempre, a* mio avviso, che apre una più ampia visione, la visione totale del significato del verso. Ove questo si spieghi, come si fa, riferendolo solo ai trapassati, che senso ha quel sempre? Nel mondo fuori del tempo, nel decreto eterno di Dio sarebbe ovvio, sarebbe superfluo, sarebbe diciamo pure senza senso dire: « sempre si ricoglie ». Ma c'è anche Dante, alla foce del Tevere, e, in Dante, lo sappiamo, c'è l'Uomo, colla sua vita e il suo destino. Sorge innanzi a lui, quando è nella pienezza delle sue energie, la selva amara tanto che poco è più morte, e lo avviluppa senza ch'egli ne conosca il luogo né sappia come vi sia rimasto smarrito. È il mistero del male che non ha uscite ove la grazia non risvegli la ragione.

Ve dunque un cammino che porta l'uomo verso la fiumana della morte — verso l'Acheronte — ma v'è pure un cammino che lo porta verso la fiumana della Vita, verso la Verità e il Bene. E questa è dove l'acqua del Tevere s'insala, è sul suolo sacro di Roma, porto della vita nella stabilità perenne del Vero che da essa si diffonde e ad essa perviene. Sempre: possono mutare gli atteggiamenti, le vie, le mete della storia e del pensiero, ma sempre l'Uomo che verso Acheronte non si cala, l'uomo che non ha spento in sé i richiami della Verità e del Bene, si ricoglie col pensiero e con lo spirito nel porto della vita: in Roma.

Solo così acquista il suo significato e il suo valore quel « sempre », — altrimenti superfluo e ovvio — ed il verso sta ad affermare — in perfetta aderenza alle convinzioni di Dante — la stabilità perenne di Roma; il permanere indistruttibile, attraverso il tempo, della missione storica e spirituale della città. Si diparte quindi dal suolo sacro « onde Cristo è romano » non solo il viaggio verso la montagna del Purgatorio, per i vivi nell'eternità, ma anche la via della salvezza per i vivi nel tempo.

«Sempre quivi si ricoglie quale verso Acheronte non si cala». Al di sopra di tutti, invisibile ai morituri, visibile ai morti, si apre l'ala dell'angelo: benedizione per quelli che si ricolgono nella verità e nel bene, operando nel tempo, guida per quelli che si sono fermati, con le pupille aperte in Dio.

Nella seconda parte del canto, si delineano, oltre quello della luce già accennato nella prima, gli altri due motivi che resteranno fondamentali nello svolgimento di tutta la cantica: la coralità dello spirito e la catarsi interiore.

Vediamoli:

Appena sbarcate dal vasello snelletto e leggero: « in exitu Israel de Aegypto » cantano le anime: tutte insieme, ad una voce. Certo ciascuna ha il suo accento, ciascuna lascia vibrare nel modo e nella forma propria a lei sola le parole del salmo, ciascuna lo anima col suo proprio cuore, ma tutte, nel canto, si fanno una sola voce.

Non così le anime dannate « massa damnationis » in cui ciascuna resta inserrata con la sua disperazione alla nullità del suo io e tutte fanno un orrendo tumulto discorde. Nel Purgatorio, invece ogni voce si fonde in armonia con le altre. Sembra echeggiare in queste anime il grido di San Paolo: « non estis vestri! ». Lo sanno, queste anime, che non sono di sé. Esse sono in grado di cogliere a centro della loro realtà umana non la piccola individualità di ciascuna ma Dio, interiore a noi, più di noi stessi, più noi di noi stessi. Per Lui la trepida umanità di ciascuna si libera dalla sua solitudine per levarsi verso una verità suprema, che le fa vedere negli altri i fratelli.

Il cantare, dunque, delle anime tutte insieme ad una voce, dice la loro consapevolezza della coralità dello spirito e della vita: principio essenziale della seconda cantica e voce conclusiva di quell'itinerarium spiritus che Dante speculativamente approfondì, visse e sofferse nell'arte e nella vita. Tale motivo, del compenetrarsi dell'uno spirito in tutti e di tutti in uno — (motivo che è, aggiungiamo, il più solenne e il più alto della Fede in Cristo) — dal corale salmo della liberazione si ripeterà — attraverso, s'intende, voci e situazioni diverse —, per tutta la cantica. Per questo sempre tutte insieme le anime pregheranno e contempleranno i vizi e le virtù esemplificati innanzi ad esse, ma al contempo ciascuna accorderà la comune preghiera e il comune oggetto di meditazione a quel ritmo e a quella voce interiore che sono suoi soltanto, che sono la sua musica segreta. E per questo ancora

mentre l'una anima tutta raccolta in sé coglie « libera volontà di miglior soglia » tutte le altre sentiranno questo concludersi della purificazione di ciascuna come già ne avevano colto l'inizio, prima ringraziando Iddio col canto del Te Deum e infine glorificandolo col Gloria in excelsis.

Questo il perché e l'esplicarsi di quella coralità del Purgatorio che prende voce alle falde della montagna, col salmo della liberazione.

Finito il salmo, le anime si guardano intorno « come colui che nuove cose assaggia ». Fra essi e i due poeti s'intreccia, nel tono pacato e dolce di tutto il canto, un colloquio ove senti il trasognato smarrimento dei morti e del vivo innanzi a un mondo nuovo. È poesia che si sente, non si commenta. « Se voi sapete (chiedono le anime ai due poeti) mostratene la via di gire al monte ». E Virgilio: « Voi credete / forse che semo esperti d'esto loco, / ma noi sem peregrin, come voi siete, / Dianzi venimmo innanzi a voi un poco, / per altra via che fu sì aspra e forte / che lo salire ormai ne parrà gioco ». Ecco, torna il ricordo del tetro carcere, del duro andare e pone il dolore della colpa e la serenità dell'ascesa in un contrasto ch'è fra i più forti del Purgatorio. Tanto forte, tanto denso delle ansie, degli affetti, in una parola di tutto l'umano che le anime « quasi obliando d'ire a farsi belle » si sentono come scosse dal loro trasognato stupore e immerse di nuovo nella vita terrena. « L'anime che si fur di me accorte / per lo spirare ch'io ero ancor vivo, / meravigliando diventare smorte ». E la meraviglia le fa immobili, ma il tumulto che le agita dentro induce il poeta a un'immagine densa di movimento e di vita. « E come a messagger che porta olivo / tragge la gente per udir novelle / e di calcar nessun si mostra schivo, / così al viso mio s'affissar quelle / anime fortunate tutte quante ». Ma una esce dalla moltitudine, si trae avanti per abbracciare Dante e Dante tre volte le avvince intorno vanamente le braccia « Oh ombre vane fuor che ne l'aspetto! ».

Scompare qui, la plastica concretezza dell'Inferno, dove le anime sembrano quasi cosa salda. Ricordate? I golosi pestati dai due poeti, i falsari che si percuotono, Bocca degli Abati che latra perché gli sono strappati i capelli, Ugolino che morde il cranio di Ruggeri coi denti « che furo all'ossa come d'un can forti ».

Qui, invece, nel Purgatorio le anime appaiono come distaccate da ogni traccia corporea, ma Dante v'immette pur sempre il suo cuore umano, sicché il vano abbraccio gli da una delusione profonda. Casella sorride — Senti la malinconia di quel sorriso! — e si ritrae perché l'amico non abbia ancora a restare deluso; quindi rompendo il silenzio che fin qui aveva avvolto il loro incontro, soavemente dice a Dante di posare. E il poeta alla soavità della voce lo riconosce. « Conobbi chi era ». Non potrebbe dirlo più semplicemente, ma l'affetto e l'ammirazione che trapelano da quelle parole, ti pongono innanzi l'amico e l'artista sì da rendertelo caro.

Egli afferma, prima di tutto, il suo amore per il poeta: « Così come t'amai... così t'amo ». E Dante: « Casella mio... ». Poi subito fra i due, con un passaggio naturalissimo dopo l'effusione d'affetto, le reciproche notizie della loro condizione. In Dante erompe la speranza che lo ha sostenuto nel duro cammino d'Inferno: « Per tornare altra volta là dove io son, fò io questo viaggio ». Casella racconta, invece, meno brevemente e meno chiaramente il suo indugio alla foce del Tevere prima di esser portato dalla barchetta dell'angelo alla spiaggia del Purgatorio.

Perché questo indugio? È vano cercare di spiegarlo, come è stato fatto, con reminiscenze virgiliane che sarebbero qui prive di senso (che somiglianze potrebbero intercorrere fra i morti in stato di grazia e gli insepolti pagani nell'Acheronte?); e sono vani altri arzigogoli che tutto tolgono alla poesia e nulla apportano alla verità.

Qui si completa, a mio parere, il tema del tempo dell'anima, già incentrato nella legge della luce e che avvolge tutta la cantica. Qui, avverte Dante, accanto al tempo della luce v'è nell'anima il tempo di Dio, « che leva quando e cui gli piace », nell'antipurgatorio, che solleva le anime e fa tremare la montagna quando ciascuna è matura per il Paradiso. E questo tempo di Dio è un mistero noto solo a Lui « che sempre giusto comparte » e nel quale « ogni aspetto creato è vinto pria che vada al fondo ». E poiché questo tempo di Dio « vien di giusto voler » come tutto quanto promana dall'Altissimo, Casella serenamente dice: « Nessun m'è fatto oltraggio / se quei che leva quando e cui gli piace / più volte m'ha negato esto passaggio ».

Chi era Casella? Quel che si sa di lui è assai poco. Secondo alcuni commentatori fu pistoiese, secondo altri fiorentino. Intonò, cioè mise in musica, poesie di Dante e l'anonimo fiorentino afferma

essersi Dante assai dilettato di sentir cantare i suoi versi da Casella.

Il Flamini racconta che s'incuriosì di aver notizie su di lui anche quel gioviale musicista che fu Gioacchino Rossini il quale scrisse una lettera al bibliotecario del Liceo musicale di Bologna perché aiutasse un inglese, suo amico, nelle ricerche « sul maestro Casella ». Ma non ha importanza l'avere o meno notizie. Nessuna ricchezza di particolari biografici potrebbe giovare a far eterna la memoria di Casella quanto l'esser egli stato l'amico e il musicista caro a Dante che ne consolò la grande anima col canto. Pregato dal poeta Casella intona: « Amor che nella mente mi ragiona », la seconda canzone commentata nel Convivio.

Qualche antico commentatore rilevò che le canzoni morali, quale è questa, non si solevano intonare, cioè mettere in musica, e quindi suppone che Dante avesse composto qualche ballata o altro componimento poetico di eguale cominciamento. Mi pare da respingere tale congettura, che resta una ipotesi fine a sé stessa. Ma sarebbe d'altra parte non dantesco, non conforme cioè al genio poetico di Dante pensare che la canzone echeggi nel mondo eterno del Purgatorio solo ripetuta ab extra, senza cioè che s'inserisca e si chiarifichi in quel mondo. Canta la Canzone del Convivio, — come Dante stesso ci dice — l'amore della Filosofia; ma è ovvio che nel mondo del Purgatorio, dove le menti in nessun'altra cosa s'affissano se non in Dio, quella canzone non può intonarsi in lode di un'astratta, umana filosofia. Risuonerebbe come una voce inopportuna perché ormai superata, ormai trascesa nella contemplazione d'una sapienza ben più degna d'ascolto e d'amore. Qui dunque la canzone attua in senso assoluto il pensiero da Dante stesso espresso nel Convivio, commentandola: Dice egli: « Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale dell'anima e de la cosa amata; al quale unimento, di propria natura l'anima corre tosto o tardi secondo che è libera o impedita ». E ancora: « L'anima umana che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve de la natura divina che alcun'altra. E però... naturalmente desia e vuole essere a Dio unita. E questo unire è quello che noi dicemo amore ».

Casella, dunque, apre con la sua canzone il cielo interiore di ciascuna anima che, — ripetiamo il pensiero di Dante —, « naturalmente desia e vuole essere a Dio unita. E questo unire è quello che noi dicemo amore ».

« Amor che nella mente mi ragiona ».

Nella luce del mattino, nel primo aprirsi delle anime alla vita eterna, Casella intona con la canzone di Dante il preludio di quel lungo e raccolto ragionare fra se stesse e Dio che attende le anime su per le balze della montagna.

Questo primo ragionare, questa prima voce dell'interiore colloquio col quale ciascun'anima riascolterà e riscoprirà in se stessa il volto di Dio, questo primo ragionare, dicevo, comincia col canto.

S'annuncia, qui, quella che potremmo in sintesi chiamare la parola del Purgatorio: colloquio interiore dell'anima dispogliata dall'insulso clamore del transeunte e tesa solo a riconoscere e ad esprimere quello che è in essa essenziale e immutabile. Parola che ricerca l'armonia tra il finito e l'infinito e, mentre placa il dolore « in un attender certo della gloria futura » si alimenta e si veste, in ogni accento, dell'assoluto a cui tende.

Parola che sorge e si sostiene solo in quel mondo interiore dello spirito, dove è in potenza tutta la sua vita. Ora riflettiamo: La suprema, la più completa espressione di un tale mondo è la Musica. Unica fra le arti, essa è la parola interiore dello spirito, la voce del verbum interius che si esprime, al di là di ogni figurazione, dispogliato di ogni elemento accidentale o limitato.

La suprema legge che lega le cose e gli spiriti — l'armonia — è la sua sostanza. La suprema meta cui tendono le anime — il ritorno dal molteplice all'Uno — si riflette nella sua voce, che effonde in un solo accordo e in un solo respiro mille suoni e mille accenti diversi.

Se riflettiamo a tutto questo, ci è facile comprendere perché Dante ponga all'inizio del Purgatorio la Musica. Egli vuoi dirci che solo da questa rivelatrice massima dell'infinito e dell'eterno che in noi si chiude, comincia il pronunciarsi e l'ascolto del verbum interius dello spirito.

Per questo si leva il canto di Casella. E si compie il miracolo della catarsi, in tutte le anime che lo ascoltano. Tutte stanno fisse e attente « come a nessun toccasse altro la mente ». E voce che pasce interamente le anime e le rifa semplici, candide, ignare « come colombi adunati a la pastura » e come quelli « chete, senza mostrar l'usato orgoglio ».

Ma ecco il grido di Catone che scuote e ammonisce: « Che è ciò, spirti lenti? / Correte al monte a spogliarvi lo scoglio / ch'esser non lascia a voi Dio manifesto ». Non può il valore e la forza catartica della Musica esaurirsi in un trasognato ascolto o fermarsi in pura dilettazione estetica. E le anime fuggono, e Dante e Virgilio con esse, come colombi che « lasciano star l'esca / perché assaliti son da maggior cura ».

Devono gire inver la costa. Cominciare l'ascesa. Ma in Dante, come in tutte le anime, il canto di Casella, dopo essere stato catarsi serenatrice, rimane dolcezza che ancor dentro suona ». Anche dentro di noi la poesia di tutto il canto « ancor suona » nella sua altissima significazione. E ci mostra il tempo della luce entro il tempo di Dio; l'ideale approdo sul suolo sacro di Roma per la nostra verità e la nostra pace; la coralità dell'anima; l'ascolto del verbum interius dello spirito nella consolazione catartica della Musica; il tesoro di poesia e di pensiero che nel secondo canto del Purgatorio Dante consegna agli uomini.

UN'INTERPRETAZIONE DANTESCA

Nel secondo canto del Purgatorio Dante afferma che sulla foce del Tevere « sempre si ricoglie quale verso Acheronte non si cala» (vv. 104-105).

Per quanto io sappia, si è sempre considerato e spiegato questo pensiero di Dante solo nella sua stretta attinenza con le terzine precedenti; mentre, ove anche oltre di quelle si legga e si mediti, esso acquista una ben più vasta e più profonda significazione.

È quel « quale » la nota sinfonica che sigilla l'armonia precedente e ne ingigantisce l'ala, poiché « quale verso Acheronte non si cala » può essere non solo lo spirito liberato dal corpo, ma anche quello che ancora opera e lotta nella corruttibilità e nella caducità della carne.

Così intendendo, sul Tevere non è più solo il ricetto dei morti in grazia di Dio. Vi si « ricolgono » anche i vivi; quelli, però, che non si calano verso Acheronte, che non hanno cioè una vita transeunte nella morte, ma una vita pregna di un seme immortale.

La riva del Tevere è, quindi, punto d'approdo non solo al di fuori del tempo, ma anche nel tempo, per quanti sono veramente vivi; è fiumana che « ricoglie ».

V'è nel verbo come un senso di fusione, direi di unificazione, oltre che un senso confortevole di ricetto. Vi sentiamo che gli spiriti si uniscono nella gioia di una meta comune e si allietano nella pace di un fido ricettacolo. Sono i vivi nel tempo e i vivi nell'eternità.

Al disopra di tutti, invisibile ai morituri, visibile ai morti, si distende l'ala dell'angelo; benedizione per quelli che vivono operando, guida per quelli che si sono fermati, con le pupille aperte ad una miglior vita. Adunque tutto quel che è vivo e vitale nel mondo, sulla foce del Tevere, *cioè in Roma* s'accoglie e trova ricetto. E che Roma sia il luogo designato dalla Provvidenza perché la vita spirituale e temporale degli uomini vi trovi reggimento e guida, è convinzione fermissima di Dante, affermata in tutta la sua opera.

L'interpretazione suddetta, quindi, allargando il significato dei versi, li apre ad una visione storica ed etica che aderisce perfettamente al pensiero politico e cristiano di Dante, e lo conferma e lo rischiara.

Resta inoltre assai meglio spiegato il senso di quel *sempre* che appare invece superfluo, ove si spieghi solo riferendolo ai trapassati. È ovvio il sempre, per quel che riguarda l'eterno. È invece un apporto essenziale di continuità, per i vivi della terra. Intendete, infatti, quel sempre come ad essi rivolto, e vi vedrete, di contro al mutarsi degli ideali che si compie nel volgere dei secoli, la stabilità perenne di Roma; vi sentirete il permanere indistruttibile, attraverso il fluire del tempo, della missione storica e spirituale della città. « Sempre quivi si ricoglie quale verso Acheronte non si cala ». La Vita è sul suolo di Roma. Qui i vivi nel tempo si ricolgono per la loro verità e il loro bene; i vivi al di fuori del tempo, per salpare dalla terra sacra verso il Sacro Infinto.

Non credo inutile ricercare il valore attuale di questo pensiero di Dante.

Molti, troppi sono oggi gli spiriti che calano verso la fiumana d'Acheronte: pellegrini smarriti che non trovano più il luogo dove « si ricoglie » la vita. E sono, alcuni, spiriti vigili, che pur interrogano sé stessi e le cose che li circondano, ansiosi di trovar lume e pace; e si ritrovano, invece, con tenebra e tormento, umiliati in pensieri che li diminuiscono e li amareggiano. Oh, se potessero,

questi sperduti, tornare alla riva del Tevere! Là è la verità che non intorbida lo spirito ma lo purifica, che non l'umilia ma lo solleva, che non lo turba ma gli da pace; perché non teme di sentire e di adorare un Dio al di fuori e al di sopra dell'uomo, e di ascoltarne la rivelazione, che da venti secoli alimenta i pensieri più profondi dei cuori più vasti.

Ed è pur là l'antica sapienza civile che sola seppe « fare una città di quello che prima era il mondo ».

E noi abbiamo bisogno di ritrovare, accanto al Cristo, anche il senso romano della giustizia. Ne abbiamo bisogno per riascoltare nel fondo della coscienza l'imperativo della Legge, per risentire la libertà come una disciplina interiore, per riequilibrare nei singoli e nelle masse i diritti e i doveri. Per queste due vie, del ritorno della verità trascendente di Cristo, nel pensiero, e del ritorno al senso romano della giustizia, nell'azione, oggi deve ricogliersi alla riva del Tevere « quale verso Acheronte non si cala ».

Deve tornare a Roma chi non vuoi morire. Questo il valore del pensiero eterno di Dante: il lume che s'accende in mezzo al « tempo deserto d'ogni virtute » (Purg. XVI-57) per chi, in cerca del Vero e del Bello, va « dietro a le poste de le care piante » (Inf. XXIII-148).

ATTUALITÀ DI DANTE

Se, come giustamente fu detto, la generazione capace di fissare compiutamente gli occhi nell'opera di Michelangelo non è ancora nata, è altrettanto vero che non vi sarà generazione capace di contenere nella propria anima tutta la verità e la poesia del pensiero di Dante, e ciò perché il genio, quando veramente è tale, si associa così profondamente al divino che abita nello spirito, da cogliere valori e temi che travalicano e colui che li penetra e le generazioni che man mano, nel fluire del tempo, cercano di accostarsi a essi.

Così avviene che ogni epoca scopra ed ascolti nelle parole dell'Uomo sovrano la sillaba che per essa egli esprime.

Il pensiero di Dante sta come un Vaticinio e in rapporto alle cognizioni della scienza moderna e in rapporto all'attuale mondo dell'uomo.

***

La scienza oggi sa che la materia, sotto l'apparente stato inerziale della massa, cela la sua quidditate ultima nelle energie in movimento; sa che vi sono dei principi motori che, restando immutabili in sé, imprimono un ordine e segnano delle direttive nella congerie dei fenomeni (v. la velocità della luce, v. la costante di Planck); sa che le manifestazioni più complesse della vita si svolgono ordinatamente a un fine (v. i fenomeni sintropici).

Potrebbe ben dirsi, per tutto questo, che l'intus del mondo risponde all'intus del pensiero; anch'esso non riducibile mai ad una stabilità inerte; anch'esso vivente entro principi irrinunciabili e immodificabili; anch'esso operante per raggiungere un fine; fine che non trova nella molteplicità dei veri strappati al segreto del cosmo ma che ricerca in una verità unitaria, conclusiva e compendiatrice di tutte le altre.

L'intuizione di Dante sulla natura più profonda dell'universo, se fino ad oggi ha potuto apparire soltanto una gigantesca fantasia, trova nel nostro tempo una tale rispondenza con le moderne teorie della scienza che di queste può considerarsi, come sopra ho detto, il vaticinio. Anche Dante, infatti, coglie l'essenza ultima della vita cosmica nel movimento: « Tutte nature, / si muovono a diversi porti / per lo gran mar dell'essere » (Par., I, 110-113). Ed ha colto pure questo movimento, che permea la vita, come un impulso, come istinto che mena al proprio fine cose e nature: « ...e ciascuna / con istinto a lei dato che la porti» (113-114).

Questo istinto che porta il fuoco a salire, che stringe in sé e aduna la terra, che è motore dei cuori mortali; questo istinto che, in una parola, muove all'esplicazione del loro esistere le creature destinate alla morte, ossia le creature irragionevoli, si fa anche motore delle creature che hanno intelletto ed amore, che sono responsabili e libere; motore dunque, dell'umana vita, che tende non ad esistere per quel che si corrompe e finisce ma ad essere per quello che è ed è il Vero.

Questa sublime visione finalistica del Poeta, considerata dalle posizioni attuali della scienza, che scorge nei fenomeni della vita le leggi dell'entropia e della sintropia, si fa davvero il lampo

prorompente dal Genio a penetrare il palpito del cosmo fisico e del cosmo umano.

Ma v'è un'altra osservazione, ancor più vasta e profonda, da fare. Il mondo subatomico sembra, per il principio di indeterminazione di Heisenberg, sottratto ad un vero e proprio determinismo.

Ora lo scienziato, che dagli aspetti stessi assunti dalla scienza, venga indotto a chiarificare innanzi alla propria ragione gli indizi, le idee-guida suggerite dal mondo della natura, lo scienziato che voglia farsi filosofo, può arrivare fino ad intuire; la libera creatività di una Mente che tutto armonizzi a dei fini. Dalla realtà ultima del mondo di Dante sfugge il determinismo, che il motore ultimo dal quale quel mondo è mosso e intorno al quale gravita non è una lex meccanica ma è un Dio-Amore, ed è la libertà creativa di questo Dio-Amore che produce l'armonia del tutto negli spazi ch'esso stesso con l'essere « desiderato » rende « sempiterni » (Par., I, 76).

Se dunque noi, uomini del XX secolo, guardiamo col lume della poesia di Dante questo universo scrutato dalla scienza fino nel suo intimo, possiamo benissimo sentire che le rispondenze oggi scoperte fra il mondo dell'atomo e i sistemi planetari, come la realtà entropica, riscontrate nei fenomeni fisici e biologici, come la stessa indeterminazione vista da Heinseberg, non solo risultano collimanti ma vengono a dilatarsi e ad illuminarsi dentro la visione dantesca del cosmo.

Possiamo dunque oggi arrivare dal mondo scientificamente indagato al mondo penetrato dall'intuizione poetica di Dante, come da una baia nel mare aperto.

Possiamo pensare che il mondo di Dante, mosso e diretto dalla libera creatività di un Dio-Amore, sia come una nota in sintonia con la scienza nostra, in vedetta e in cammino « per lo gran mar dell'essere ».

***

Ma Dante, oltre l'intus del mondo fisico ha guardato anche l'intus della nostra realtà umana e il nostro fine di creature pensanti.

Diciamo, oggi, che andiamo verso un umanesimo nuovo. Dopo il grande Medioevo, nel quale volgemmo il pensiero verso il problema essenziale e vivificante di Dio e del rapporto fra il Creatore e la creatura, abbiamo fatto centro — e sono cinque secoli — sulla nostra umanità; forse oggi siamo arrivati a scoprire pressoché tutto quello che siamo e possiamo con le sole nostre forze umane. Abbiamo rinserrato la vita in un'espressione biologico-economica o in un istinto che si angoscia di sentirsi vivo. Abbiamo spogliato la ragione dello spirito o ci siamo fermati su di una fede e di uno spirito senza o contro la ragione.

Qui siamo giunti centrando solo sulla nostra umanità. Ma se onestamente e profondamente vogliamo conoscerci e misurarci, dobbiamo ammettere che noi, per sondare questa realtà dei momenti, degli istinti, dell'angoscia, del niente, non abbiamo sondato l'altra realtà nostra che sta nella capacità di pensare, di credere, di amare dominando e superando l'esistenza nei giorni. Noi siamo necessitati in noi stessi a guardare oltre ciò che riguarda l'esistere; a ritrovare le voci, le forze, la realtà dello spirito: in una parola, a ritrovare il nostro essere. E noi siamo in una Vita irrefutabile quanto quella biologica, che ricerca e aspira ad una verità unificatrice e illuminatrice dei tanti veri che si scoprono dentro l'uomo; Vita che cerca il perché e la catarsi del male e del dolore che ciascuno di noi trova intorno e dentro di sé, come la realtà immancabile dell'esistenza nei giorni; vita che ha bisogno di sollevare e purificare gli amori nel ritrovamento dell'Amore. In tal vita — ognuno lo sente — l'uomo veramente è.

Formare un umanesimo nuovo non può significare altro che ritrovare questa vita, finora dimenticata o rinnegata. Non può voler dire altro che ricomporre in unità, l'uomo che abbiamo dimidiato nella dignità della persona e scardinato dall'Essere.

Riaprirlo alla coscienza di essere la creatura sola fra i viventi che con la sua umanità viene associata alla vita stessa di Dio.

Farlo consapevole della realtà di tale compenetrazione che vivifica l'uno e i molti entro un rapporto infinitamente più alto e più vasto di quello che scaturisce dalla convivenza sociale.

Rivalutarlo nella radice più profonda del suo esser uomo: creatura nella quale si pone il raccordo fra l'esistente e l'essere.

***

È ancora Dante che ci addita questo umanesimo che abbiamo l'urgenza e il dovere di ricostruire,

se non vogliamo ridurci a frammenti di uomini. Dante si fa maestro e padre anche della storia e dello spirito di noi, uomini del XX secolo.

Immerso nel tempo che fu suo con la sua passione di parte, coi suoi ideali e le sue credenze filosofiche, egli se ne distacca per contemplare la realtà storica universale, dal suo spirito « cui tutti i tempi son presenti ». Egli delinea, così, una visione di tutte le età umane, della storia in toto, attraverso il suo fluire nel tempo, e una visione dell'uomo singolo, còlto anch'esso nella sua *interezza*, con la carne e con lo spirito, con la ragione e con l'istinto, col bene e col male, con la colpa e con la redenzione. Ve dunque nel poeta l'universo umano, immerso nel cosmo della terra e dei cieli. La storia umana, ove si tolga l'età dell'oro, s'imposta e si conclude in un dolore inalienabile. Si pensi al Veglio di cui « ciascuna parte fuor che l'oro è rotta / d'una fessura che lacrime goccia» (Inf., XIV, vv. 112-114).

Questo dolore storico, Dante ammonisce, non si annulla. Nato dalla violenza e dal sangue, ristagna con le lacrime nel fondo della voragine infernale. La storia di ogni uomo, invece, si districa dal male e dal dolore: dalla selva selvaggia torna, attraverso l'ascesa per la via del pentimento e della purificazione, a farsi « pura e disposta a salire alle stelle ».

La concezione dantesca della storia e dell'uomo si mette dunque a fuoco da una parte entro il biblico peccato che segna un fato di dolore al cammino dell'umanità del tempo (alla storia, in una parola), dall'altra entro la Redenzione possibile a ciascun uomo e serenatrice dell'umano destino. Entriamo così con Dante in un pensiero per il quale la vita non è più un andare per l'andare, in mezzo ad un soffrire senza un perché né un porto ultimo, ma è un impegno serio e totale che s'affissa in un disegno concepito ab aeterno da Dio e nell'onnipotenza di Dio risolto. Scompare, pertanto, nella dantesca visione della storia e della vita da una parte lo storicismo indifferenziato, dall'altra l'angoscia e il nulla, intesi come il porto ultimo di ciascun uomo. C'è, invece, l'innestarsi della storia in un mondo sopra storico; c'è luogo, voce e giustificazione per quella fame di valori eterni ch'è viva e vera nell'anima umana assai più che le povere realtà dei momenti e degli istinti.

Ma occorre puntualizzare ancor questo: come la storia e dantescamente l'opera dell'umanità in toto, che, corrotta dal peccato originale, *realizza* il suo vivere terreno nel dolore, e nella violenza, così l'uomo di Dante non è creatura che si abbandoni ad una libertà ignara di leggi e di freni, ignara della luce e della prevalenza della ragione, ignara della forza e della sovranità della coscienza morale sopra l'arbitrio e la matta béstialitade. L'uomo di Dante ha un'anima razionale, incoercibile nella via che spontaneamente si sceglie ma ineluttabilmente portata dalla via scelta alla piena e gioiosa contemplazione della Verità o della definitiva privazione di questa. Con un'apparente antitesi di stupendo vigore il Poeta afferma anche per noi uomini del XX secolo, la grandezza e il travaglio dell'uomo, la sua libertà e la sua responsabilità: « A maggior forza ed a miglior natura / liberi soggiacete... » (Purg., XVI-79).

La libertà umana nasce e dipende dalla legge di Dio. Solo così soggiacendo, l'uomo si fa libero perché resta nella Verità.

Falso e vano dunque credersi autosufficienti dentro la prigione biologico-economica che abbiamo costruito intorno alla incoercibile nostra natura e al nostro fine che è quello di conoscere e di possedere il Vero: unità, amore e gioia del tutto. Falso e vano rinnegare la ragione per l'irrazionale, la libertà per l'arbìtrio, la persona per la massa. Ma proprio non vogliamo vedere che ci stiamo riducendo a frammenti d'uomini, che ci stiamo schiacciando in una collettività impotente a cementarci insieme, perché priva di motivi più profondi e più validi del cosiddetto benessere economico o della socialità per la socialità? Il Poeta, che ben potremmo chiamare padre degli uomini, segnò anche per noi l'iter della umana ragione. Da essa fu guidato a riconoscere ciò che si allontana dalla Verità e dal Bene, e perciò muore; e ciò che soffre e s'affina morendo, e perciò dimora nella Vita.

Tale è, o dovrebbe essere, anche per noi l'opera e il fine della ragione; affrancarsi dall'errore e dal male; portarci a riconoscere con gioia senza esitanze la voce di Dio che nasce da questa vigilante consapevolezza del bene e del male, da questa liberazione interiore, da questa virile accettazione d'una Realtà che mentre supera quella della ragione, apporta ad essa lume, gaudio, e pace. Ma noi, oggi, mentre implicitamente esaltiamo la ragione attraverso le conoscenze scientifiche, la

mortifichiamo nella sua essenza e nel suo intrinseco valore. Le formule, le leggi, le teorie sono come i fiumi che nascono e si alimentano nella sorgente originaria. Bisogna che torniamo a considerare la potenza e il mistero della ragione — quindi dell'uomo. Bisogna che torniamo a meditare sull'essenza irrefutabile e immodificabile della ragione. Essa è ciascuno di noi, è tutti noi, liberamente possibilitati ad aprire l'esistere verso l'essere, dentro la parte di noi che travalica il campo biofisico e s'apre, coi principi che la costituiscono, su di un assoluto, e su di un infinito che la sorpassano, a loro volta. In altri termini la ragione si rapporta con i suoi principi ad una realtà che le significa se stessa e le resta al di sopra. Questa Realtà è DIO.

Dante ce lo addita e ce lo insegna. Egli si è districato dalla selva selvaggia ed è risalito fino alla divina foresta spessa e viva perché ha ritrovato il lume della Ragione e alla sua sovranità si è affidato: « Tu duca, tu signore, tu maestro ». Ma questa ragione di Dante è incardinata nella Fede, è sostenuta ed è giustificata nelle sue opere e nella sua parola della certezza di Dio. La Fede, cioè, come una moneta « sì lucida e sì tonda che nel suo conio nulla s'inforsa » ridesta e rinvigorisce la Ragione che per lungo silenzio pare fioca. La Fede, in definitiva, è il cielo interiore che l'uomo-Dante sente aperto sopra la Ragione perché questa non è autosufficiente. Può rifare libero, dritto, sano l'arbitrio dell'uomo se da Dio deriva se stessa e può con l'uomo andare fin là dove più oltre non discerne; ma fin dove arriva rende l'uomo signore di se stesso, la fronte rilucente di sole, l'anima rasserenata.

Siamo noi, gli uomini del XX secolo, che, fatti orgogliosi delle nostre conoscenze come fanciulletti innanzi ai loro balocchi, abbiamo perduto di vista il mistero della ragione: luce che non si spiega in se stessa, che esige, per la sua stessa natura, di superare i veri nel Vero che è Dio.

Noi constatiamo oggi che se facciamo centro solo su noi stessi ci frantumiamo e c'inviliamo. Dobbiamo riaprire la ragione verso la Mente Suprema, rifarla teocentrica. Dobbiamo tornare a dire anche noi, col Poeta, « io credo in un Dio, / solo ed eterno, che tutto il ciel muove / non moto con amore e con desio » (Par., XXIV-130-132).

Questo Iddio, sostanza, centro e fine del pensiero di Dante non è visto dal Poeta solo nelle lontananze dell'Empireo, cui si perviene Trasumanati.

Questo Iddio — ed è qui l'altro Vero della Commedia particolarmente vitale e attuale del nostro tempo — questo Iddio si fa realtà concreta e vivente nel tempo, realtà presente in mezzo ai credenti. Dante, l'uomo, dopo aver sondato il temporal foco e l'eterno, dopo essersi, cioè, riconosciuto come creatura che può morire a Dio o che a Lui anela anche nel dolore e nella penitenza, si vede innanzi la Chiesa, non simbolo, non astrazione, non verità puramente concettuale, ma realtà obiettiva, realtà visibile, nella quale il divino s'innesta nell'umano e il tempo nell'eterno. Camminano, infatti, con lei, segnano con lei i passi il Grifone e i sette candelabri ovvero Cristo e lo Spirito Santo. E la Chiesa avanza verso l'uomo con la Parola immutabile di Dio espressa attraverso il Vecchio e il Nuovo Testamento (i 24 seniori; i Quattro animali), con la legione biancovestita dei fedeli.

Fin qui la Chiesa sta davanti a Dante nella rappresentazione oggettiva della verità, della Maestà e della Potenza che da Dio le viene. Ma Dante, l'uomo, deve vederla pure nella miseria che la assale e la devasta nel suo andare nel tempo. E la Chiesa gli sì para davanti deturpata, squassata, percossa, stravolta. E l'altro aspetto della sua vivente realtà: la Chiesa tragica, la Chiesa imperfetta, la Chiesa dilaniata e sofferente perché è una realtà fatta con gli uomini e che come tale porta in sé tutto ciò che questo umano implica; perché, in altri termini, la Chiesa assume sopra di sé tutta la terra, e cioè il fango, il sangue e la tenebra che stanno in ciascuno e in tutti, accanto alla purità, alla mansuetudine e alla luce.

***

La Chiesa, dunque, nella sua oggettiva e visibile realtà, appare innanzi all'uomo Dante non appena egli ha compiuto il riordinamento del suo cuore e della sua mente.

Comincia, di qui, il rapporto vitale e costante fra l'uomo e la Chiesa, o meglio fra la persona singola e la comunità ecclesiale; si costituisce il nesso fra un membro e il corpo. L'uomo, cioè, vede vivificata ed esaltata nella vita della Chiesa la realtà più profonda e più amata del proprio vivere. La Chiesa vede nell'uomo una realtà che allarga e approfondisce la vita comunitaria. Ovviamente, Dante accenna a tale rapporto fra l'uomo singolo e la Chiesa, parlando della vicenda che riguarda strettamente se stesso.

Beatrice è l'optimum che la sua anima ha trovato nel mondo, l'ideale supremo del suo vivere terreno. Beatrice è, in una parola, l'Amore di Dante. Orbene, questa donna torna innanzi al Poeta dopo che « le false immagini del bene » sono state spente. Ma — poniamo mente — torna nel carro, dentro la realtà viva e vera della Chiesa.

Sta innanzi al Poeta non più solo come la creatura ideale della sua Vita Nova, ma come la creatura inserita in una realtà eterna, individuata con la bellezza che è sua, con la voce ch'è sua, dentro la comunità degli eletti che si muove appresso al Cristo. Che cosa vuol dire questo? L'anima si fa un amore, che diviene il centro del suo mondo interiore; e la Chiesa, la creatura dalle dimensioni universali e dal respiro eterno, lo accoglie, lo alimenta e lo sublima nell'assoluto della Verità e della Vita che porta in se stessa.

In questa Chiesa viva, dove finalmente è giunto l'occhio e l'anima del Poeta, si completa e si ingigantisce il dialogo intessuto negli anni mitici della giovinezza con la sua Beatrice. Ora la parola di Beatrice si fonde con la parola della Fede. Ove ella parla, sono le certezze supreme, gli ardori della carità, le speranze incrollabili che parlano. Dante, dunque, dopo aver sentito e contemplato la Chiesa come la vivente obiettiva realtà della sua Fede, dentro la Chiesa effonde e rivive il suo ideale di uomo. Il suo cammino, dopo la via del dolore disperato e del dolore confidente, sale ora sicuro verso il gaudio e la pace. In mezzo al moto dell'universo egli pone il moto del suo spirito che col proprio amore vivificato e dilatato nell'anima immensa della Chiesa, gravita intorno all'infinito Amore e in esso si insempra.

Parla soprattutto all'epoca nostra, Dante, in questo suo contemplare la Chiesa realtà vivente e in questo suo vivificare e approfondire dentro la verità della Chiesa il suo proprio ideale.

Oggi noi andiamo nel cosmo, eppure nessuna generazione forse fu smarrita quanto la nostra. Nei sovrumani silenzi e negli sterminati spazi che Dante sentì colmi di Dio e del suo creativo Amore, noi portiamo le beghe e le vanaglorie della nostra piccola terra. Ci sentiamo ancora bianchi e neri e gialli mentre navighiamo con le astronavi là dove queste distinzioni assolutamente si vanificano, dove solo resta ad aver senso vitale e valido, il nostro esser uomini: noi, l'umanità in toto. Urge, dunque, una ripresa di coscienza universale umana, innanzi ad orizzonti di conoscenza e di pensiero di fronte ai quali i contrasti fra popolo e popolo cadono come balbettii di fanciulli.

Ed urge altrettanto che noi arriviamo a comprendere e ad attuare la natura e il valore più profondo del nostro sentirci uomini. Abbiamo la necessità impellente di ritrovare nella concreta realtà dell'uno, degli altri, della società, non solo i rapporti biofisici e i rapporti del dare e dell'avere, ma abbiamo la necessità di ritrovare consonanze che si affermino e restino al di là di tali rapporti; abbiamo cioè la necessità, per essere davvero uniti, di sentirci vivi in una realtà che soddisfi la nostra quadruplice fame di liberazione dal dolore, dal male, dall'errore, dalla morte.

Orbene, la società tutta particolare, ma reale, viva e vera dove gli uomini restano uniti fra loro, con un cemento immutabile e insostituibile; la fratellanza che viene dal sentirsi figli del Padre celeste; la linfa capace di soddisfare la quadruplice fame di ciascuno e di tutti è la Chiesa; la Chiesa, realtà ontologica vivente attraverso il tempo; realtà storica e mistero che solo fa un corpus unissimum dei miliardi dei suoi membri. Travagliata, imperfetta, perennemente in cammino, essa tuttavia sta: con la sua verità, con la sua liturgia, col suo ordinamento morale.

Senza asservire, essa mette l'uomo di fronte all'Assoluto. E ciascuno « si rende conto di come vacillante sia il proprio potere di conoscenza, di fronte al quale sta la Verità assoluta di cui Dio si fa garante. Se egli l'accetta sinceramente diviene uomo ». Sazia la sua più impellente fame, esce dalle catene dell'interesse materiale e dalla insufficienza della socialità per la socialità.

E nella Chiesa, nella parola e nell'orizzonte infinito della Chiesa, ciascuno può avere la gioia e la pace di sentire che anche l'ideale della sua propria vita, l'oggetto di amore per la sua anima, quello che appartiene a lui solo, va a nutrirsi di una linfa di verità e di una norma che lo rende sempre più capace e più ricco di vita.

Tutto questo Dante esprime a noi che l' ascoltiamo dopo le generazioni di sette secoli. Dietro le Sue « poste » rendiamoci capaci e degni di costruire l'umanesimo nuovo.

S. FRANCESCO E DANTE

Tutti e due si nutrirono della Fede: il Santo l'effuse nella vita vissuta, a monito e ad esempio. Il Poeta l'immedesimò in quel mondo fremente di pensiero e d'ideali donde si spiegava l'ala eterna della sua creazione. E l'uno per la difficile via della realtà quotidiana, fra reietti e potenti, fra scettici e fedeli, l'altro per la via solitaria dello spirito creatore, fra i fantasmi sorti dal divino afflato dell'Arte, additarono agli uomini la dolce speranza ch'è nel loro « aspro deserto » e la sospirata pace che viene appresso quello. Gli uomini erano degli smarriti e degli incatenati. S'aggiravano in un mondo senza pace, fra mille richiami effimeri che li spingevano per le direzioni più disparate imprigionandoli in un labirinto senza uscite. Volevano possedere la terra, essi che della terra avrebbero dovuto fare soltanto una scala per il cielo, e si perdevano così sempre più nel buio dell'errore, odiandosi e combattendosi l'un l'altro, senza poter né vedere né ascoltare l'amore infinito e l'infinita gioia racchiusa per essi in ogni lembo del creato.

Tanta desolazione batteva al cuore immenso del Santo per cercare in quel prediletto dalla grazia una via di salvezza; urgeva nella mente sovrana del Poeta per strapparsi in quell'illuminato dallo Spirito alle tenebre dell'errore e ascendere verso la luce. Con la rinuncia dei liberi, con l'umiltà dei poveri, con la serenità dei puri il Santo cominciò allora a costruire il suo poema di santità. « Va, gli comandava l'Evangelo, vendi quanto hai e dallo ai poveri ». Ed egli si fece privo di ogni cosa. « Amerai il Signore Dio tuo con tutte le tue forze, amerai il prossimo tuo come te stesso ». Ed Egli si fece « serafico in ardore ». Sotto i suoi piedi scalzi e nelle sue mani vuote rimase soffocata la cupidigia dei beni terreni che aveva fatto cieche le fronti, sicché gli uomini avviati dietro di lui poterono finalmente guardarsi con occhi nuovi, per un cammino dove il cielo e la terra tornarono a cantare le lodi del Signore.

La vita passò così dalle tenebre e dall'odio alla serenità e alla pace, mentre il Santo s'avviava verso il limite ultimo della sua vigilia terrena. Allora l'Amore per cui egli aveva vissuto e operato, si incise nella sua carne con i segni della Passione, ed egli restò innanzi a tutti i secoli lo Stigmatizzato dalla luce eterna, per il miracolo della sua povertà capace di custodire il tesoro del bene infinito, ed il miracolo della sua umiltà docile a piegarsi sotto l'abisso del supremo Vero. Il Bene e il Vero! I due miraggi cui tendono invano il travaglio e la speranza, l'amore e il dolore degli uomini e che il Povero solo, l'Umiliato solo poté possedere ed additare. Egli disvelò per primo la realtà operante del Cristianesimo e, quindi, della vita, che vita vera non v'è fuori di quella permeata dal Cristo. E fu una realtà che avvolse l'universo, distruggendo la solitudine già prima distesa fra gli uomini e le cose, in un vicendevole canto di gloria e d'amore al Padre comune, sì che la vita trovò nelle azioni di ogni giorno il valore supremo che l'eterna, il lievito che la solleva, la forza che la libera, la serenità che l'ingemma oltre il sospiro del dolore e della morte.

Ma rimaneva ancor muta la poesia creativa del Cristianesimo: quella che fosse capace di evocare dallo spirito i fantasmi dell'Arte universale e sublime come i misteri e i dogmi del cristianesimo stesso; che ergesse un cielo fatto dallo spirito, per indiare in Cristo il potere creativo dell'anima. Sorse Dante a tanta missione. Cielo e terra entrarono nel suo spirito come un universo pronto a riplasmarsi sotto il soffio del genio creatore; e cose ed uomini formarono un altro cantico sinfoniale che levò la lode all'Altissimo con la tenebra e con la luce, con la disperazione e con l'amore, con la colpa e con la purità, con l'errore e con la gioia dell'ultimo Vero. Gli occhi del Poeta videro i mondi che si celavano dietro le parole del Santo: « Guai a quelli che morranno ne le peccata mortali! ». E il Poeta discese nel mondo di dannazione eterna additato dal prediletto della grazia, per soffrirne e disvelarne l'errore. « Beati quelli che troverà nelle tue santissime voluntati, ka la morte seconda nol farà male », aveva ancora affermato il Santo. E il Poeta seguì quegli eletti per il mondo ove il dolore s'ammansisce nella dolcezza della speranza, fino al regno sublime ove la « letizia trascende ogni dolore ».

Anche della vita terrena, nei suoi mali e nei suoi bisogni, il Poeta ebbe una visione collimante con quella del Santo. Che altro, invero, volle significare con quella sua fiera insaziabile, che più delle altre spinge l'anima fino al buio dell'errore e del peccato, facendole perdere « la speranza dell'altezza », se non la cupidigia dei beni terreni che il Santo sentì e additò come il male supremo e l'ostacolo più grave alla salvazione? Scrutati così fin nella radice ultima della loro miseria, mediante una concorde indagine, tutti gli uomini furono eguagliati dai due Veggenti: l'uno legò con « l'umile capestro », sulle vie della terra, i re e i reietti, i poveri e i ricchi; l'altro li livellò, per la divina giustizia, nella vita

ultraterrena, in un medesimo destino. Pertanto, a corona e a suggello di quella Fede che Francesco aveva effuso come « sustanzia di cose create » e Dante aveva contemplato « ad argomento delle non parventi », l'Amore folgorò nella carne del Santo e nella mente del Poeta in una rivelazione ancor più immensa dei mondi ch'entrambi avevano mirato. Squarciò sulle montagne della Verna e fra le luci dell'Empireo un mistero che solo Francesco e solo Dante potevano contemplare e custodire.

Francesco era morto quando Dante sorgeva. Ma gli spiriti si avvicinarono oltre i limiti della vita mortale. Dante vide Francesco come pietra angolare della Chiesa con Agostino e Benedetto: e Francesco volle avere Dante con sé nel tempio della sua gloria e ispirò il pensiero dell'Artefice perché ponesse l'effige del Poeta nella crociera beata dove cantano insieme la Santità e l'Arte. Così Dante sta — figura sovrana — nel coro delle quattro Vele. Delinea fra le volte e gli archi la Cattedrale ultraterrena innalzata dal suo genio creatore. Afferma fra le orazioni liturgiche e i canti sacri, che anche il suo poema è un atto eterno di preghiera, una rivelazione che come quella di Francesco « ha per confini solo Amore e luce».

EMILIA COVINO

Emilia Covino è nata a Morra Irpina (ora De Sanctis), il 15 luglio 1904.

Laureata in lettere all'Università di Roma nel 1926, ha il primo insegnamento al reale Educandato dei Miracoli in Napoli.

Vincitrice di concorso nel 1934 ottiene la cattedra ad Assisi, dove il Ministero all'ultimo momento la destina, revocandole altra sede più ambita perché più vicina a Roma, che le aveva in primo tempo assegnata.

Predestinazione? Può darsi. Certo è che nella terra di S. Francesco Emilia Covino trova il silenzio e la quiete congeniali alla natura sua raccolta e pensosa, e l'afflatto di mistico amore rispondente agli affetti profondi dell'animo. Qui la sua fede si fa ragione di vita e ispirazione di pensiero, l'amore più grande, insieme a quello per S. Francesco e per Dante; Assisi è ormai la sua patria spirituale, anche se l'ultimo insegnamento la riporterà a Roma, dove vive tuttora[1].

In Assisi, dove pure per un trentennio si dedicò con totale impegno ed amore all'insegnamento, nascono quasi tutti i suoi scritti, e l'"Introduzione alla Divina Commedia", ove sembra sentirsi la religiosità spirante dal luogo.

[1] La professoressa Emilia Covino è morta ormai da alcuni anni.

DELLA STESSA AUTRICE:

La Parola Suprema della Scienza e dell'Arte (Città di Vita, 1960).
A Kurt Gagarin (Città di Vita, luglio 1961).
Il problema sociale deve rifarsi a Cristo (Città di Vita, maggio 1962).
Tornare a Cristo (Città di Vita, luglio 1962).
Il volto vero della vita (Città di Vita, 1963).
La scienza in cammino verso Cristo (Città di Vita, 1964).
Unirci per unificare (Città di Vita, luglio 1964).
Colloquio con i fratelli separati (Città di Vita, marzo 1964).
Il pensiero valore dell'uomo.
La dimensione della trascendenza.
Pensieri sull'Annunciazione.
Stabat Mater (Ai piedi della Croce).
Ludwig van Beethoven (conferenza).
"I Dialoghi delle Carmelitane" di Bernanos (conferenza).
"Laudato sie mi Signore per Frate Foco"
"Laudato sie mi Signore per Sora Acqua"
"Laudato sie mi Signore per Frate Vento"
"Laudato sie mi Signore per Frate Sole"
"Laudato sie mi Signore per Sora Luna e le Stelle"
"Laudato sie mi Signore per Sora Nostra Madre Terra"
"Laudato sie mi Signore per Sora Nostra Morte Corporale"
Perfetta letizia
(S. Francesco, Sacro Conv. Assisi)
L'ultimo dei Fioretti “
S. Francesco e l'uccellino “
S. Francesco e il citaredo “
Sera in San Francesco “
I cipressi e la fontanella “
Il cipressetto di porta S. Giacomo “
Le due Chiese “
Il cimitero dei frati “
La crocifissione di Cimabue “
Assisi “
S. Damiano “
Le Carceri “
La tomba del Santo “
Ammonimento francescano per l'Anno Santo (S. Francesco, Sacro Convento Assisi)
La chiesa di San Rocco in Morra (Voce Altirpina)
Le voci di Morra (Voce Altirpina)
II defraudo popolo di Dio (Graf, Roma 1972)
Credo (Centro Studi "La Valle del Tirino", Convento S. Maria delle Grazie, Calaselo, l'Aquila, 1975).

Questa pagina era stata appena ultimata, quando il terribile terremoto del 23 novembre ultimo scorso, che ha devastato la Basilicata e la Campania, colpiva duramente anche Morra De Sanctis. - La Chiesa di S. Rocco è gravemente danneggiata. Scritta in atto di devozione e di amore verso il paese natio, resti questa pagina come speranza e auspicio di rinascita, dopo tanta sventura. Roma, 15 dicembre '80

Emilia Covino

La Chiesa di S. Rocco in Morra

Intorno al Castello e alla Chiesa madre si raggruppava il paese di Morra verso la metà del 1500, quando una fiera pestilenza lo colpì gettandolo nel lutto e nella morte.

Nella desolazione di tanto flagello, i Morresi si posero sotto la protezione di San Rocco che, oltre due secoli prima, aveva percorso l'Italia vincendo la peste nel nome di Dio, con la forza della santità. Sorse così la Chiesa di San Rocco nella parte bassa del paese, dove era ancora campagna. Ma quella chiesetta solitaria in mezzo alla natura, veniva a significare la vittoria della Fede, sprigionata dallo spirito sotto i colpi della cieca calamità come "radice da terra assetata".

Nel 1770 il terremoto demolì la Chiesa.

I Morresi non disarmarono. Alla distanza di due anni dal terremoto, la Chiesa era rifatta e completata. Pare che in origine consistesse del solo corpo centrale. Successivamente si aggiunsero le navate laterali.

Ora la Chiesa sta nella piazzetta luminosa come "la casa di orazione dove il Signore farà contenti i suoi servi." (Isaia, 55 - 7)

Umile, semplice, silenziosa, la Chiesa non ha in sé che l'essenziale: due piccoli altari nelle navate laterali, l'altare maggiore nella navata centrale. In questa anche il semplice pergamo, e in fondo, di fronte a l'altare maggiore, l'organo. Quando nei giorni della novena si canta al Santo l'inno, costantemente identico nel passare degli anni, diresti che quell'organo custodisca ed effonda dalle sue canne la voce delle generazioni scomparse con la voce della presente, in un'invocazione che oltrepassa la morte: "San Rocco, gran Santo..."

E il Santo scolpito in alto, al centro dell'abside, pare che fermi il Suo passo di viatore eroico della carità, nell'ascolto dei Suoi fedeli.

Avvalorata dalla Sua santità, la preghiera si addensa e posa sul Tabernacolo dove il Dio vivo e vero sta. Egli è il tutto che ingemma le povere navate.

Ma v'è un sommesso legame di francescana spiritualità che passa fra la Chiesetta di San Rocco in Morra e la Basilica di San Francesco in Assisi.

Rocco di Montpellier, seguace di San Francesco nel Terzo Ordine, venne in Assisi per inginocchiarsi sulla Tomba del Santo.

Quella Cripta tagliata nella roccia nuda rivelò al Pellegrino la più alta glorificazione di Dio, che sta nel confessare la Fede in semplicità di cuore ed attuarla nella carità dell'azione.

È l'essenziale dell'essere cristiani ed è l'essenziale che la Chiesa di San Rocco esprime nella sua serena umiltà

Molti Morresi, costretti dalla povertà del suolo natio, emigrano per cercar lavoro in terre lontane. Nei luoghi dove vanno, essi imprimono con l'opera costruttiva e feconda delle loro mani i segni di una civiltà antica e sempre vivente.

Portano nell'anima con il ricordo del paese natio, l'immagine del Santo che dalla Chiesa lontana veglia su loro e li accompagna. E con la stessa forza di volontà e di Fede con cui i loro padri costruirono in Morra la Chiesa di San Rocco, gli emigranti morresi l'hanno ricostruita nella città di Greenwich, in America. In quella Chiesa, come nella Chiesa di San Rocco in Morra, ogni anno si celebra la festa del Santo.

Insieme si accendono di luci le due Chiese lontane, e le campane di San Rocco in Morra suonano a festa con le campane morresi di Greewich.

In vicendevole richiamo dicono la fratellanza umana, che approfondisce e dilata l'amore della terra natia; dicono il sommo bene di ciascun uomo e di tutti gli uomini, che si radica nella Charitas Christi. Emilia Covino Roma, 21 novembre 1980